

مواقف الفقهاء من الصّوفية في الفكر الإسلامي

توفيق بن عامر

إن النّاطر في تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصّوفيّة في التراث الإسلامي لا يُكاد يعثر - قبل القرن الثالث للهجرة - على احتراز هام من قبل حفظة الشريعة والقائمين عليها من العلماء إزاء أصحاب التجارب الصوفية من العباد والنسّاك . فلقد مضى قرن من الزمان على نشأة تصوّف⁽¹⁾ كان فيه علماء الدين من الفقهاء والصوفية على جانب كبير من الوفاق المبذني المؤسس على قاعدة مشتركة من التقوى الإسلامية بمفهومها القرآني القائم على الجمع بين العلم والعمل وبين التدبّر لشؤون الدنيا والتزوّد للآخرة⁽²⁾ ولم يبد من الصوفية الأوائل ولاسيما الرّواد

(1) كان ذلك في أواسط القرن الثاني للهجرة مع العلم أنّ النشأة سبقت ظهور المصطلح (انظر القشيري . الرسالة القشيرية في علم التصوف . دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان . 1957 م ص 8 . ابن خلدون . شفاء السائل لتهذيب المسائل . المطبعة الكاثوليكية - بيروت لبنان . 1959 . المقدمة . الدار التونسية للنشر . 1984 م . ج 2 . ص 584) .

(2) ر - 1 . نيكلسون R. A. Nicholson . الصوفية في الإسلام . ترجمة نور الدين شريعة . مكتبة الخانجي . القاهرة . 1951 م . ص 4 . وانظر أيضا للمؤلف نفسه : في تصوّف الإسلامي وتاريخه . ترجمة أبي العلاء عفيفي . القاهرة 1956 م ص 4 و 48 .

منهم ما من شأنه أن يثير انتقاد رجال الفقه بوجه من الوجوه بل كانوا - خلافاً لذلك - محلّ إجلال وإكبار من جانبهم ، حتّى أنّ الكثير من الفقهاء ممّن عرفوا بالتقوى قد مثّلوا النواة الأولى التي التفّ حولها العباد والنسّاك من الصوفية ⁽³⁾ وحتى أجاز الصوفية لأنفسهم أحياناً انتقاد بعض حملة الشريعة ممّن غلب عليهم الإهتمام بتملّق الساسة والحرص على المصالح العاجلة وخدموا بالعلم دنياهم أكثر ممّا تزوّدوا به لأخراهم ⁽⁴⁾ .

ولم يكن ذلك النّقد إلّا ليزيد الصّوفية وجاهة لدى الرأي العام الإسلامي ويحقّق لهم المناعة ضدّ أي لون من ألوان الخدش في مشروعية موقفهم الديني وهكذا فبالرّغم من أنّ أوّل من تسمّى باسم " الصّوفي " - فيما يروى - قد كان ذا ميول شيوعية وهو أبو هاشم الكوفي ⁽⁵⁾ فإنّ موقفه لم يثر أي اعتراض مذهبي من قبل جمهور أهل السنة في وقت

(3) من مشاهير الأعلام الذين جمعوا بين الفقه والزهد : الحسن البصري (ت. 110 هـ) وسفيان الثوري (ت. 135 هـ) كما كان أئمة المذاهب الفقهية من المتعاطفين مع النزعة الصوفية . فيما يروى عن مالك (ت. 179 هـ) تمسكه بالجمع بين التقوى والعلم ، وقوله : « من تصوّف ولم يتفقه فقد تزندق » . واعتقاده أن « العلم ليس بكثرة الرواية وإنما هو نور يضعه الله تعالى في القلب » (الذهبي . ميزان الاعتدال - ج 1 ص 192 - راجع أيضاً مقدمة محمد بن تاويع الطنجي لشفاء السائل - ط . استنبول . 1958 م . وأمين الخولي - مالك - ط 1962 م ص 312 - 315) ويروى عن الشافعي (ت. 204 هـ) إكباره لشيبان الراعي ، وتبرير ذلك بقوله « نبهنا لما أغفلناه » (ابن الجوزي - تلبيس إبليس - طبعة بيروت - عالم الكتب - د . ت . ص 322) وشيبه بذلك ما روي فيما بعد عن الإمام أحمد ابن حنبل (ت. 241 هـ) من زهد وصبر وحجّه راجلاً ثلاث مرات ، ورؤيته الله في المنام والتّقرّب إليه بكلامه ، بفهم وبغير فهم ، . وقوله : « إنّ أمرنا أن نأخذ العلم من فوق » (الشّعرائي - لواقح الأنوار - في طبقات الأخيار - ط . بولاق 1276 هـ - ج 1 ، ص 61 - 6) .

(4) للحسن البصري في ذلك مواضع مشهورة (راجع كتابنا : دراسات في الزهد والتّصوّف - الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس . 1981 م - ص 19) .

(5) توفي سنة 150 هـ .

كان فيه هؤلاء يدينون بالتآخي مع الشيعة تحت لواء " أهل البيت " وفي زمن لم يظهر فيه الغلاة بعد ⁽⁶⁾ وكانت فيه المعارضة السنّية موجّهة أساسا ضدّ المجادلين في العقائد من إرباب المذاهب والفرق ولم يكن التّصوف يعتبر من بينها بل لعلّه كان من بعض وجوهه ردّ فعل عليها ومثلا لنوع من الإيمان الرّوحي الذي لا يجادل في مسائل الاعتقاد ⁽⁷⁾ وليس من باب الصدفة أن غاب ذكر التّصوف في آثار المصنّفين الأوائل للملّ والنحل إذ في ذلك ما يفسّر العلاقة التي كانت سائدة بين علماء أهل السنّة وعلماء الصّوفية في هذه الفترة وهي علاقة التّكامل والتآزر والوفاق . وينبغي أن ننتظر مرور فترة طويلة من الزّمن لكي نرى التّصوف يصنّف ضمن جداول المذاهب والفرق ⁽⁸⁾ وهكذا نفهم أيضا لماذا كان أقدم انتقاد وجّه في تاريخ الإسلام من قبل فقيه إلى متصوّف بسبب اهتمامه بالجدل الكلامي ومساهمته فيه ولم يكن له صلة بتصوّفه ونحن نشير بذلك إلى موقف الإمام أحمد بن حنبل ⁽⁹⁾ من معاصره الحارث

(6) من الأمثلة الموحية بذلك تتلمذ الحسن البصري (ت. 110 هـ) على الإمام علي زين العابدين (ت. 95 هـ) وتتلمذ جابر بن حيان (ت. 130 هـ) على الإمام جعفر الصادق (ت. 148 هـ) وتتلمذ سريّ السقطي (ت. 257 هـ) على معروف الكرخي (ت. 200 هـ) وتتلمذ الكرخي على علي بن موسى الرضا (ت. 203 هـ) (راجع : القشيري - الرسالة - ص 9 - 10) .

(7) ر. أ. نيكلسون R. A. Nikholson - الصوفية في الإسلام - ص 25 .

(8) اختلف العلماء حول إدراج الصوفية الى جوار المذاهب والفرق . فالأشعري يصنّف اختلاف المسلمين الى عشرة أصناف لا يعد من بينها الصوفية رغم تعرضه لبعض آرائهم (مقالات الإسلاميين - ط - استنبول - 1920 م - ج 1 ص 5) وكذلك كان موقف ابن حزم (الفصل في الملل والأهواء والنحل - ط - القاهرة - 1247 هـ - ج 2 ص 114) والبغدادى (الملل والنحل - طبعة دار المشرق - بيروت - لبنان - 1986) والشهرستاني (الملل والنحل - ط - القاهرة - 1371 هـ - ج 4) ولم يرد ذكر الصوفية فرقة بين الفرق إلا مع ابن النديم (الفهرست - ط - القاهرة - 1348 هـ - ص 260) والغزالي (المنقذ من الضلال - مطبعة الأنجلو 1962 م - ص 131) لكن الذي ميز الصوفية باعتبارها فرقة وأفرد لها بابا ذكر فيه فروعها هو فخر الدين الرازي في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق علي سامي النشار - القاهرة - 1938 م) .

(9) الشعراني - الطبقات - ج 1 ص 83 - 84 - البغدادى - تاريخ بغداد - ط - القاهرة 1349 هـ - ص 211 و 216 - المناوي - الكواكب الدرية - ط - القاهرة - د ت - ج 1 ص 218 - 219 .

المحاسبى (10) فقد روي أنه نهى عن حضور مجالسه لمجادلته في العقائد فلما استمع إلى مواعظه وآرائه الصوفية عدل عن موقفه .

ولم يكن لفظ الصوفي أو المتصوف في هذا الطور سوى مرادف للزاهد والعابد والفقير ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، فلما ظهرت الفرق الإسلامية ، وادعى كل فريق أن فيهم زهادا وعبادا انفرد خواص أهل السنة المقبولون على العبادة بهذه التسمية . وقد أجمعت المصادر على تأكيد هذا الانتماء السنّي للظاهرة الصوفية إبان نشوئها ومن أشهر ما ورد في ذلك قول القشيري : « إنّ المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقليل لهم الصحابة ولما أدرك أهل العصر الثاني سمّي من صاحب الصحابة التابعين ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقليل لخواص الناس من لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد ثم ظهرت البدع وحصل التّداعي بين الفرق فكلّ فريق ادّعى أن فيهم زهادا فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون على قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التّصوّف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة » (11) .

كان الصّوفية إذن يمثّلون في هذا الطّور جزءا لا يتجزأ من جمهور أهل السنّة أو من " خواصّهم " على الأدق لما عرفوا به من ورع وتقى وكان من الصّعب في الحقيقة الفصل إذاك بين مفهوم الزّهد الإسلامي ومفهوم التّصوّف كما أنّ الصّوفيّة قلّما خرجوا حينئذ عن معنى الحديث المشهور " لا رهبانية في الإسلام " فكان الكثير منهم متزوّجين وحتى

(10) توفي سنة 243 هـ . (راجع : البغدادي - تاريخ بغداد - ج 8 ص 211 وما بعدها) .

(11) القشيري - الرسالة - ص 8 - ابن خلدون - شفاء السائل - ص 26 - 27 .

بشر الحافي⁽¹²⁾ الذي احتفظ فيما بعد بعزوبته طول حياته كان يفضل على نفسه أحمد بن حنبل الذي اتبع السنّة وتزوَّج . فلم تتعارض مواقفهم في الجملة مع النظرية الإسلامية التي تعتبر واجب الرّجل نحو أهل بيته لا يقل أهمية عن واجبه نحو دينه⁽¹³⁾ كما لم يكونوا يفضلون القعود في العزلة على السعي والعمل ولم ينفردوا بسنن قارّة عن سائر المسلمين ولم تظهر الرّبط والزوايا المنظمة إلّا في أزمنة متأخرة . واستنادا إلى ما سلف يجوز القول بأنّ الحياة الدّينية قد كانت في هذا العهد وحدة متماسكة وكان علماء الدّين من فقهاء وصوفية يمثّلون سلطة دينية واحدة تستمد مشروعيتها من مرجعية مشتركة هي علم الشّريعة بعباداتها ومعاملاتها وعقائدها . ولئن اشتهر أهل البصرة في هذا الطور بالاجتهاد في الزّهد والعبادة في مقابل أهل الكوفة الذين عرفوا باجتهادهم في التّفقه والعلم فإن ذلك التنافس لم يكن يشكّل قطيعة بين الفريقين بقدر ما كان يمثّل تكاملا بينهما وإن كان يحمل في طياته بذور اختصاص سوف يؤدي بمرور الزّمن إلى اختلاف في المشاغل⁽¹⁴⁾ .

موقف الاحتراز

لقد استمرّت العلاقة إذن بين الفقهاء والصّوفيّة على هذا النّحو إلى بداية القرن الثالث للهجرة . إلّا أنّه ابتداء من سنة 250 هـ وبعد أن

(12) توفي سنة 227 هـ .

(13) أبو طالب المكي - قوت القلوب - ط . مصر - 1310 هـ - ج 2 - ص 241 - راجع أيضا .

ر . أ . نيكلسون R. A. Nicholson في التّصوّف الإسلامي وتاريخه ص 56 .

(14) أشار ابن تيمية إلى ذلك بقوله . إنّ منشأ التّصوّف كان من البصرة وكان فيها من يسلك من طريق العبادة والزّهد ما له فيه اجتهاد كما كان في الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ما له فيه اجتهاد . (ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقهاء - ضمن مجموع الفتاوى - مكتبة المعارف ، الرباط - المغرب - د . ت . ج 11 ص 16) .

ازدهرت الحركة الصوفية ببغداد ⁽¹⁵⁾ وأضحى للمتصوفة حلقات تعقد للتناظر في شؤون الدين وشرعوا في إلقاء دروسهم الأولى بالمساجد ، ظهرت بوادر الخلاف في وجهات النظر بين الفقهاء والصوفية . ذلك أن الفقهاء والمتكلمين على حدّ السواء قد أخرجهم أن يروا أناسا يختصّون بالحديث في شؤون الضمير وأحوال النفس ويحتكمون إلى النوايا في مراعاة الأعمال ، ويهتمّون بمراقبة الباطن وما يطرأ على عالمه من " الوسوس والخطرات " في حين أنّ شريعة القرآن تحاسب على الأعمال الظاهرة وعلى ما يقترفه الناس من جرائم وآثام ولا حيلة لها بعد ذلك مع التفاق في الدين ⁽¹⁶⁾ .

وبناء على هذا التّقابل بين الرؤيتين لقضايا التدين ، اعتقد الفقهاء وهم علماء الشريعة والقومة على الأحكام أنّ النهج الذي مضى فيه المتصوفة سيفضي بهم إلى الزيغ ما داموا يقولون بأنّ النية مقدّمة على العمل وأنّ العبرة ليست بالعبادة في حدّ ذاتها بل بما تتضمنه من الخشوع والطاعة . حتى رأوا أنّ السنّة قد تكون خيرا من الفرض إذا ضمنت تصفية القلب ومهّدت الطريق المؤدّية إلى الله . وازدادت الشّقة بين الفريقين اتساعا عندما جنح الصوفية إلى الانفراد بعلم مخصوص بهم وسمّوا أنفسهم بأرباب الحقائق وأهل الباطن وسمّوا من عداهم بأهل الظواهر

(15) دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة العربية - ج 5 ص 265 .

(16) بما يروى في هذا المجال أنّ سريّ السقطي (ت 253 هـ) كان أول من تكلم ببغداد في الحقائق الإلهية والتوحيد ، وأنّ أول من حاضر الناس في التّصوّف كان يحيى بن معاذ الرازي (ت. 258 هـ) ثم اتّبعه في ذلك أبو حمزة البغدادي (ت. 289 هـ) ويروى أيضا أن الجنيد البغدادي (ت. 297 هـ) كان أول من صاغ المعاني الصوفية كتابة وأنه كان يعلم التّصوّف سرّاً في بيوت خاصّة وفي السّراييب بينما كان الشبلي (ت. 334 هـ) يتكلم في مسائل التّصوّف علانية (راجع في ذلك ما نقله ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار وعن نفحات الأنس للجامي وذلك في كتابه : (في التّصوّف الإسلامي وتاريخه - ص 20) .

وأرباب الرّسوم . وهؤلاء في اعتبارهم طائفتان وهما القرّاء وهم أهل التنسّك والتّعبّد واهتمامهم مقصور على ظاهر العبادة ، والفقهاء وهم المشتغلون بالفتيا وعلم الشّريعة . فكان فريق مع رسوم العلم وفريق مع رسوم العبادة بينما اختصّ الصّوفيّ بعلم الباطن أو علم الحقيقة (17).

وسوف يكون هذا التّمايز إيذانا ببوادر أزمة خفيّة بين علماء الظاهر من أهل الرّسوم وعلماء الباطن من أهل الحقيقة ستفضي مع نهاية القرن الثالث للهجرة إلى أزمة معلنة بين الفريقين . ولقد وجدت بذور هذه الأزمة غداء لها في البيئة السياسية والثّقافية وعاملا من عوامل احتدادها ثم تفجيرها ذلك أنّ الفقهاء بحكم مواقعهم وطبيعة اهتماماتهم المتمثلة في القيام على الأحكام كانوا يمثّلون سلطة دينية واجتماعية حقيقية تسندها السلطة السياسية الساهرة على شؤون الدّنيا والدّين فكان لهم بذلك حق الرّقابة على الحياة الدّينية في الوقت الذي كان فيه الصّوفيّة ، بحكم اهتماماتهم أيضا ، يؤسسون حياة روحية متطوّرة ولنظومة أخلاقية

(17) عبّر الصّوفيّ عن هذا الإختصاص بمناسبة تعريفهم للتصوّف أو المعرفة أو العلم . من ذلك قول معروف الكرخي : « التصوّف الأخذ بالحقائق واليأس بما في أيدي الخلاق » (القشيري - الرسالة - ص 127) وقول سهل بن عبد الله التستري (ت. 283 هـ) : « الصّوفي من صفا من الكدر وامتلا من الذكر » (السهروردي - عوارف المعارف - طبعة أولى - بيروت . 1966 ، ص 57) وقول ذي النّون المصري (ت. 245 هـ) : « إنّ المعرفة الحقيقية باللّه ليست العلم بوحديته التي يؤمن بها المؤمنون جميعا كما أنّها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ولكنها معرفة صفات الوحدانية التي هي لأولياء اللّه خاصة لأنهم هم الذين يشاهدون اللّه بقلوبهم فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده » وقوله أيضا : « المعرفة شهود للحق في القلب الذي استضاء بنور اللّه » وقوله عن العارفين : « العارفون باللّه فانّون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم وإنما مقامهم من حيث ذواتهم باللّه فهم يتحرّكون بحركة اللّه وينطقون عن اللّه بما يجريه على ألسنتهم وينظرون بنور اللّه في أبصارهم » (انظر الطوسي ! اللّمع - طبعة القاهرة . 1960 . ص 503 . العطار - تذكرة الأولياء - تحقيق نيكلسون 1105 . 1107 ج 1 ص 127 - القشيري - الرسالة - ص 140) .

جديدة كرد فعل على ما عرفته الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية من ضروب الاختلال فراموا البحث عن الحقيقة الدينية وعن اليقين في التوحيد . ولم يكونوا في رسمهم لطريق الوصول إلى الله بمنأى عن المؤثرات الثقافية الدخيلة التي حفل بها العصر إذاك . ولعل أهمها قد تمثل في الإقرار بمصدر جديد من مصادر المعرفة أساسه الإلهام والتلقي وهو ما شكّل نقطة اللقاء مع تيار الغنوص^(٨) والإطار العام الذي سيكتنف سائر المؤثرات من تيارات فلسفية وعقيدية^(٩) .

وهكذا تجاور نوعان من المعرفة استند أحدهما إلى السّماع والاستدلال واستند الآخر إلى الكشف والإلهام ، واندرجت العلاقة بين الفقهاء والصوفيّة تبعا لذلك ، في إطار الصّلة بين هذين القطبين . فكانت تلك الصّلة مناط الاتهام والتّبرئة ، ومناسبة لملاحقة صوفيّة العصر بتهمة الزندقة . وأمام هذا الوضع كان أعلام التّصوّف في هذا الطّور مضطرين إلى درء الشبهات عن مواقفهم بتأكيد ارتباطها بين الحين والآخر بعلم الشريعة وتوثيق صلتها بالكتاب والسنة . ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما أثار عن مشاهيرهم من أقوال اعتبرها أصحابها بمثابة الرّمز والشعار

(١٨) كلمة يونانية gnosis (γνῶσις) معناها المعرفة ، وتطورت حتى اكتسبت معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا رتلقيها في شكل إلهام أو تذوقها تذوقا مباشرا دون استناد إلى استدلال أو برهنة عقلية . وقد بلور هذه النظرية في المعرفة مفكرون عاشوا بين القرن الأول والقرن الرابع للميلاد منهم من كان مسيحيا ومنهم من كان يهوديا . أما أنصار المذهب الحقيقيون فقد خلطوه بأشباح من التفكير الشرقي القديم الفارسي والسرياني وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية . (علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . الطبعة الثانية - ١٩٦١ م ص ٨٣ - عبد الرحمان بدوي - التراث اليوناني في الحضارة العربية - مطبعة النهضة ١٩٤٠ م نقلا عن محاضرة كارل هنيرش بكر C. H. Beker : تراث الأوانل في الشرق والغرب - ليبزج Leipzig - ١٨ مارس ١٩٣١ عبد القادر محمود . الفلسفة الصوفية في الإسلام - دار الفكر العربي ، د ت ، ص ٤ - ٥) .

(١٩) الملاحظ أنّ تلك المؤثرات الفلسفية والعقدية هي ذاتها متأثرة بتيار الغنوصية سواء اتعلّق الأمر بمؤثرات ثقافية محلية كالتراث الشيعي أو خارجية شرقية وغربية كاللاهوت اليهودي والمسيحي والأفلاطونية الحديثة (راجع ، فضلا عن المراجع السالفة الذكر ، ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson : الصوفيّة في الإسلام . ص ١٤ - ١٩) .

لمنهجهم في السلوك والاعتقاد . فمن أقوال أبي القاسم الجنيد « سيد هذه الطائفة وإمامهم » في هذا الباب ما نصّه : « مذهبنا هذا مقيّد بالأصول الكتاب والسنة » وكذلك قوله : « علمنا منوط بالكتاب والسنة ، من لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به » ⁽²⁰⁾ وما يروى عن أبي الحسين النوري ⁽²¹⁾ قوله : « من رأيت يدعي مع الله حالة تخرجه عن حدّ علم الشرع فلا تقربته ، ومن رأيت يدعي حالة لا يدلّ عليها دليل ولا يشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه على دينه » ⁽²²⁾ وقد تواترت أمثال هذه الأقوال عن مشايخ الصوفية في هذا العصر بشكل واضح ⁽²³⁾ كأنهم بذلك يؤكّدون ما اتهم الصوفية بجحده . ويرثون ساحتهم من الشبهات التي باتت تخوم حولهم .

ولم يكن في ذلك إلّا علامة على بؤادر أزمة خفية بين علماء الشريعة وعلماء الحقيقة . إذ لم يسلم أرباب تلك المقالات أنفسهم من

(20) القشيري - الرسالة - ص 18 . 20 - السلمي - طبقات الصوفية - مطبعة الخانجي - 1953 م ص 115 و 163 - ابن الجوزي - تليس ابليس - ص 168 .

(21) هو أحمد بن محمد النوري - توفي سنة 295 هـ (راجع ترجمته في : المناوي - الكواكب الدرية - ج 1 ص 194 - 195 - البغدادي - تاريخ بغداد - ج 5 ص 130 - الشعراني - الطبقات - ج 1 ص 26 - الأصفهاني - حلية الأولياء - مطبعة السعادة - القاهرة - 1933 م - ج 1 ص 249 - 255) .

(22) ابن الجوزي - تليس ابليس - ص 168 .

(23) من ذلك قول سري السقطي (ت. 257 هـ) وهو خال الجنيد وأستاذ « إن أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول » (الطوسي - اللمع - ص 72 - السلمي الطبقات ، ص 48) وقول أبي سعيد الخراز (ت. 279 هـ) « كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل » (ابن الجوزي - صفة الصوفية - ج 2 ص 245 وما بعدها - الشعراني - الطبقات - ج 1 ص 117) - وكذلك قوله : « إن الله تعالى جعل دليلاً عليه ليعرف وجعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف فالعلم دليل إلى الله والمعرفة دالة على الله فبالعلم تنال المعلومات وبالمعرفة تنال المعرفات والعلم بالتعلم والرحمة بالتعرف فالعلم يدرك بتعريف الخلق والمعرفة تقع بتعريف الحق » (السلمي - الطبقات ، ص 23) ويقول سهل التستري : « كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل » (الطوسي - اللمع ، ص 118 و 146) ويقول أبو سليمان الداراني (ت. 215 هـ) « ربما سكنت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا أذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة » (المصدر نفسه - راجع أيضاً السلمي الذي يورد للقول رواية أخرى - الطبقات ، ص 75 و 82) .

التعرّض للإتهام في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي⁽²⁴⁾ فقد كان الفقهاء يتعقّبون أقوالهم في مجالسهم فيشّون بهم تارة إلى السلطة ويشيرون عليهم العامّة تارة أخرى مثلما فعلوا مع سهل التستري⁽²⁵⁾ حين أخرجوه من تستر إلى البصرة⁽²⁶⁾ أو مع أبي حمزة الصّوفي بطرسوس⁽²⁷⁾ ولعلّ من أقدم الدلائل على بؤادر هذه الأزمة ما وجّه من اتّهامات إلى كلّ من أبي سعيد الخراساني⁽²⁸⁾ والجنيد⁽²⁹⁾ والنّوري⁽³⁰⁾ ببغداد ، وأبي سليمان الدّاراني⁽³¹⁾ وأحمد بن أبي الحواري⁽³²⁾ بالشّام ، وذي النّون المصري⁽³³⁾ بمصر وأبي يزيد البسطامي⁽³⁴⁾ ببسطام وغيرهم من صوفية هذا العصر . يقول أبو نصر السّراج الطوسي في كتاب « اللّع » : « ولو ذكرت قصص هؤلاء وما أعلم من اعتدائهم على هذه الطائفة قديما وحديثا يطول (كذا) ولكن نذكر من ذلك طرفا على

(24) حدث ذلك خاصة بمصر والشّام والعراق وخراسان كما تشير الى ذلك الوقائع المذكورة فيما يلي .

(25) توفي سنة 283 هـ .

(26) الطوسي - اللّع - ص 499 (وقد ذكر الخلاف بينه وبين أبي عبد الله الزبيري) .

(27) توفي أبو حمزة الصّوفي البغدادي سنة 289 هـ وقد ذكر ابن الجوزي حادثة ثورة المصلين على أبي حمزة بجوامع طرسوس - راجع تلبس البليس - ص 170 .

(28) توفي سنة 279 هـ وقد فرّ إلى مصر في عهد الخليفة الموفق العبّاسي عندما اتهم الصّوفية في بغداد بالزندقة .

(29) توفي سنة 297 هـ .

(30) توفي سنة 295 هـ .

(31) توفي سنة 215 هـ .

(32) توفي سنة 230 هـ .

(33) توفي سنة 245 هـ .

(34) توفي سنة 261 / 264 هـ - من مشاهير الفقهاء الذين انتقدوا أبا يزيد الفقيه ابن سالم بانبصرة وقد روى أبو نصر السّراج الطوسي قصّة الخلاف والجدال بينه وبين ابن سالم حول هذا الموضوع إذ كان الطوسي مدافعا عن أبي يزيد وكان ابن سالم متّهما له (راجع : اللّع - ص 472 وما بعدها) .

الاختصار والإيجاز إن شاء الله . فمنها ما وقع لذي التّون المصري رحمه الله ، حيث شهدوا عليه بالكفر والزّندقة ورفعوه إلى السلطان حتى أشخص وشيل وأجاب عمّا سئل وردّوه إلى موضعه عزيزاً مكرّماً ... وأمّا أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرزّ أنكر عليه جماعة من العلماء ونسبوه إلى الكفر بالفاظ وجدوها في كتاب صنّفه وهو كتاب السرّ فلم يفهموا معناه وهو قوله : « عبد رجع إلى الله وتعلّق بالذّكر ، وذكر في قرب الله وطالع ما أذن له من التّعظيم لله ونسي نفسه وما سوى الله ، فلو قلت له : من أين أنت وأين تريد ؟ لم يكن له جواب غير قول : " الله " ... وأمّا سهل بن عبد الله مع علمه وشدّة اجتهاده فقال : « التّوبة فريضة على العبد مع كل نفس » وكان في ناحية رجل ممّن ينسب إلى العلم والعبادة فهيج عليه العامّة وكفّره ونسبه إلى القبائح عند العامّة حتّى وثبوا عليه وكان ذلك سبب خروجه عن تستر وانتقاله إلى البصرة رحمه الله . وكذلك أبو عبد الله الحسين بن مكّي الصبيحي تكلم في شيء من علم الأسماء والصفات وعلم الحروف فكفّره أبو عبد الله الزّيري وهيج عليه العامّة وأمّا أبو العبّاس أحمد بن عطاء مع جلالته وسعة معرفته وكثرة علمه وحسن ألفاظه رفع إلى السلطان ونسب إلى الكفر والزّندقة فدعاه الوزير وهو علي بن عيسى فزجره وجفا عليه في الكلام . فقال له ابن عطاء : ارفق يا رجل . فغضب عليه كما بلغني فأمر حتّى نزعوا خفّه وصفعوه به وكان ذلك سبب موته . وكذلك الجنيد مع كثرة علمه وتبحّره وفهمه ومواظبته على الأوراد والعبادات وفضله على أهل زمانه بالفهم والعلم والدين حتّى يقال له : « طاووس العلماء » فكم من مرّة قد طلب وأخذ وشهدوا عليه بالكفر والزّندقة » ^(3 5) ويقول ابن الجوزي واصفا هذه الأوضاع : « إنّ الفقهاء

(35) الطوسي . التّمع . ص 497 . 500 (وقد ذكر مشاهير المتهمين للصوفية مثل ابن يازدانيا المتهم للجنيد والنوري والشبلي . راجع ص 502 . 504) .

بمصر أنكروا على ذي النون ما كان يتكلم به ويبسطام على أبي يزيد وأخرجوه وأخرجوا أبا سليمان الداراني وهرب من أيديهم أحمد بن أبي الخواري وسهل التستري وذلك لأن السلف كانوا ينفرون من أدنى بدعة ويهجرون عليها تمسكاً بالسنة⁽³⁶⁾ .

لقد كان ذلك شاهداً على توتر العلاقة بين الفقهاء والصوفية لأول مرة في تاريخ الإسلام وقد وصل هذا التوتر إلى حد التدخل من قبل السلطة وإلقاء القبض على جماعة من الصوفية وعرضهم على مجالس القضاء وقد حدث ذلك خاصة فيما عرف بمحنة « غلام الخليل »⁽³⁷⁾ في عهد الخليفة الموفق بالله العباسي⁽³⁸⁾ . ذلك أن النوري والجنيد وأبا حمزة البغدادي⁽³⁹⁾ وأبا بكر الدقاق⁽⁴⁰⁾ وجماعة من الصوفية قد تعاونوا على شرح نظرية المحبة الإلهية فغالوا فيها حتى رأوا أن هذا الحب يقرب صاحبه من الله قرباً حسياً . لكن أحد الخصوم وهو الباهلي⁽⁴¹⁾ أبلغ الخليفة عنهم فأمر باعتقال النوري وجماعته . فجحد النوري مقالته⁽⁴²⁾ وقرّ الجنيد وخلع رداء الصوفية واستتر بالفقه على مذهب أبي ثور إذ كان يفتي في حلقاته بحضرته وهو ابن عشرين سنة وأكد

(36) ابن الجوزي - تليس ابليس - ص 372 .

(37) هي محنة الصوفية ببغداد وتعرف بمحنة غلام الخليل وهو أحمد بن خالد بن مرداس من أصل عربي من باهلة ولد بالبصرة ونشأ ببغداد ومات فيها سنة 262 هـ . كان معروفاً بالورع والتصوف لكنه كان مكروهاً في عصره ومتهما بالرياء (الذهبي - ميزان الاعتدال - القاهرة ، 1325 هـ ج 1 ص 66) .

(38) توفي سنة 278 هـ .

(39) هو أبو حمزة الصوفي وقد سبق ذكره .

(40) لم نقف على تاريخ وفاته .

(41) هو غلام الخليل المعروف به أعلاه وهو عربي الأصل من باهلة .

(42) الطوسي - التمع - ص 492 . 494 - ابن الجوزي - تليس ابليس - ص 170 - عبد القادر محمود - الفلسفة الصوفية في الإسلام - ص 188 - 189 .

في هذه المناسبة أنه فقيه مهمته الشريعة الواضحة ⁽⁴³⁾ وكان سبب هذه الحادثة قول النوري : « أنا أعشق الله والله يعشقني » فلما مثل مع أصحابه أمام الخليفة ردّ أمرهم إلى قاضي القضاة اسماعيل بن اسحاق فأمر بعد التحقيق في شأنهم بتخلية سبيلهم ⁽⁴⁴⁾ .

ولا يسع المتأمل في بؤادر هذه الأزمة وملابساتها إلا أن يلاحظ ما تميّزت به من خصائص ومن أهمّها أن أبرز احترازاات الفقهاء إزاء الصوفية تتمثل في انفرادهم بأسرار دون سائر الأتقياء والعباد وهي أسرار لها صلة بعقيدة التوحيد وبالعلاقة بين الخالق والمخلوق والعباد والمعبود وبالتصوّر الصوفي للذات الإلهية . وهي احترازاات تعكس حرصهم على التمسك بمبدأ التنزيه . ولذلك انتقدوا أقوال الصوفية الموحية بتصوّر مغاير لعلاقة الإنسان بالله فكان رفضهم لمقالة الخراز في كتاب " السرّ " ⁽⁴⁵⁾ ولمقالة النوري في العشق ⁽⁴⁶⁾ ولتلبية أبي حمزة الصوفي ⁽⁴⁷⁾ في حالات الوجد ولتمييز ذي النون بين العلم بالوحدانية

(43) ابن الجوزي - تلبس ابليس - ص 170 - 171 و ص 172 - 173 .

(44) المصدر نفسه - الطوسي - اللمع ، ص 492 .

المصدر نفسه - انظر أيضا : عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص 189 - 190 .

(45) هي قوله : « عبد طائع ما أذن له فلزم التعظيم لله فقدّس الله نفسه » ابن الجوزي - تلبس ابليس ، ص 170 . وقد أورد الطوسي هذه المقالة على النحو التالي : « عبد رجع إلى الله وتعلّق بالذكر وذكر في قرب الله وطالع ما أذن له من التعظيم لله ونسي نفسه وما سوى الله فلو قلت له : من أين أنت وأين تريد ؟ لم يكن له جواب غير قول : الله » اللمع ، ص 499 .

(46) راجع مقالاته أعلاه وهي سبب الوشاية به إلى الخليفة . وقد اعتبر النوري العشق دون المحبة المذكورة في القرآن . يحبهم ويحبونه ، سورة المائدة ، الآية 54 .

(47) . ذلك أنه كان إذا سمع صوتا مثل هبوب الرياح وخرير الماء وصياح الطيور فكان يصيح ويقول : لييك ! فرموه بالخلول ، الطوسي - اللمع ، ص 495 .

ومشاهدة صفاتها بالقلب⁽⁴⁸⁾ ولقول البسطامي « سبحاني » و « رفعتني الله مرة فأقامني بين يديه ... » وقوله : « في قلبي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق » تعبيراً عن مذهبه في الفناء والاتحاد⁽⁴⁹⁾ ولم يكونوا في الأعم يرون لتلك الأقوال تأويلاً ، إلا أنهم لم يصلوا في هذا الطور باحترازاتهم إلى حد الإدانة إذ غالباً ما كانوا يقفون دونها متراجعين⁽⁵⁰⁾ .

وإلى هذا العهد المبكر أيضاً تعزى بداية المجادلات بين الفقهاء حول السلوك الصوفي في أبعاده الأخلاقية وتجلياته العملية . فلئن كان الاتفاق حاصلًا بين جمهور السنة على أن الزهد في الحرام واجب وفي الحلال فضيلة ، فإن الصوفية قد ضيقوا دائرة الحلال حتى كادوا يقولون لا حلال في الدنيا سموًا بالروح عن نزوات النفس وشهوات الجسد . فطرحوا لذلك مسألة المفاضلة بين الفقر والغنى⁽⁵¹⁾ وبدأت المناظرة فيما إذا كان الغني الشاكر للنعمة أفضل من الفقير الصابر أو دونه فضلاً ، وإذا كان الفقهاء أميل إلى تفضيل الغنى لأنه صفة من صفات الله⁽⁵²⁾ ولأن « اليد

(48) راجع الإحالة رقم (17) من هذا البحث ، انظر أيضاً : العطار ، تذكرة الأولياء ، ج 1 ص 127 - السلمي . طبقات الصوفية ، ص 15 و 26 .

(49) الطوسي . اللمع . ص 461 وما بعدها . انظر أيضاً لويس ماسينيون . Louis Massignon ، بحث في المصطلح الفني للصوفية Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane . الطبعة الأولى ، باريس ، 1922 . ص 99 - 100 .

(50) رأينا ذلك فيما يتعلق بأبي الحسين النوري ورفاقه وكذلك الشأن بالنسبة إلى ذي النون المصري .

(51) الهجويري . كشف المحجوب . طبعة لاهور . ص 15 . راجع أيضاً : ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson ، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص 44 وقد تواصل الجدل حول هذا الموضوع إلى عصور متأخرة . انظر : ابن الجوزي . تلبس إبليس ، ص 175 ، وابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ج 11 ، ص 123 .

(52) جاء في سورة الحج قوله تعالى : « إن الله لهو الغني الحميد » (الآية 64) وفي سورة فاطر قوله تعالى : « أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد » (الآية 15) .

العليا خير من اليد السفلى» (53) واعتبروا أخذ الشيء من حله أفضل من تركه حتى قال الطبري: «لقد أخطأ من أثر لباس الشعر والصوف على لباس القطن والكتان مع وجود السبيل إليه من حله ومن أكل البقول والعدس واختاره على خبز البرّ ومن ترك أكل اللحم خوفاً من عارض شهوة النساء» (54) فإنّ الصوفيّة قد جعلوا مثلهم الأعلى في الفقر تمثلاً بقوله تعالى: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله» (55) وبالحديث المشهور «يدخل فقراء أمّتي الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام». وقد أفضى ذلك الجدل إلى مناقشة مفهوم التوكّل الذي ظلّ ملازماً لمفهوم الفقر الصوفي بل عدّ أصلاً من أصوله. وذهب فيه الصوفيّة إلى التجرّد من الإرادة والفعل وتفويض الأمر كلّه لله دون سعي إلى كسب أو مسألة حتى اشترطوا فيه أن يكون العبد بين يدي ربّه كاليت بين يدي الغاسل. لكن الفقهاء لم يكونوا ليقبلوا هذا التّصور الرّافض للدّنيا بالكلّية ومسؤولية الإنسان فيها تجاه مصيره دون احتراز فكانوا يرون الجمع بين التّوكّل والأخذ بالأسباب عملاً بالحديث المأثور «اعقلها وتوكّل» (56) إلّا أنّ تلك المجادلات وما تخلّلها من احترازاات لم تتمخّض عن معارضة صريحة لسلوك المتصوّفة كما أنّ ما أثير من احترازاات ووجّه من اتهامات بشأن تجاربهم الرّوحية لم يفض هو الآخر. كما رأينا. إلى إدانة.

(53) وقع الخلاف أيضاً في معنى هذا الحديث وإن فهمته الأغلبية على أساس أنّ اليد التي تعطي خيراً من اليد التي تأخذ (راجع: تلييس إبليس، ص 185).

(54) ابن الجوزي. تلييس إبليس. ص 198.

(55) قرآن. سورة فاطر. الآية 15.

(56) عن أنس بن مالك قال: «جاء رجل على ناقه فقال: يا رسول الله: أدعها وتوكّل؟ فقال: «اعقلها وتوكّل» (راجع في ذلك: الفشيري. الرسالة. ص 76).

ويمكن فهم هذا الموقف على ضوء أوضاع الحركة الصوفية في هذه المرحلة من تاريخها ، إذ كان الأمر فيما يتصل بالسلوك لا يعدو غالبا المواقف الفردية ونادرا ما كان يمثل سلوكا لمجموعات ذات نظام متميز تميزا حاسما عن سلوك الجماعة الإسلامية ، فضلا عن كونه لم ينفصل بعد نهائيا عن غمار الحياة الاجتماعية ليخضع لنوع من نظام " الرهينة " مع انتشار الأربطة والخانقاوات والزوايا في العصور الموالية ⁽⁵⁷⁾ كما كان الصوفية إبان هذا العهد في مفترق الطريق بين مختلف التيارات الروحية التي تتنازعهم وفي حيرة بين التمسك بأصول التدين الإسلامية ، والإنسياق وراء المؤثرات الثقافية التي تتجاذبهم . ولذلك كان الكثير من أحوالهم وأقوالهم مزيجاً بين الآراء التي تصلهم بالمنهج الإسلامي والآراء التي تفصلهم عنه . ولذلك كانوا يتراجعون أيضا في تصريحاتهم أو يحاولون إيجاد البررات لها وقد يجحدونها في حالات ويثبتونها في أخرى . وسوف يؤدي هذا الموقف بهم إما إلى التحصن من تلك التيارات والمؤثرات مثلما فعل الجنييد وطائفته أو إلى التأرجح في الحيرة الدائمة مثلما فعل البسطامي أو إلى العبور وخوض غمار

(57) يذكر القريري أن الخانقاوات وجدت في الإسلام في القرن الخامس الهجري ، وهو يعني بذلك كثرتها وانتشارها في أنحاء الممالك الإسلامية في هذا التاريخ (الخطط. ج 2 ، ص 414) وهذا يتفق مع ما ذكره القزويني إذ يعتبر أن أبا سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة 440 هـ هو أول واضع لتعاليم الرهينة وقواعدها في الإسلام (آثار البلاد - ط . واستنفلد، ص 41) فانتشار نظام الأربطة قد كان بين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن السابع (450 - 650 هـ) ولذلك نجد وصفا دقيقا له في كتاب عوارف العارف لشهاب الدين عمر السهروردي المتوفى سنة 632 هـ (راجع : ر . أ. نيكلسون . في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص 57 - 58) وهذا لا يتنافى مع ما ذكره الجامي في نفحات الأنس من أن أول خانقاه بنيت للصوفية في الإسلام كان بناؤها قبل نهاية المائة الثانية للهجرة وذلك بالرملة في فلسطين وكان مؤسسها أميرا مسيحيا (راجع في ذلك المرجع السابق - ص 3) .

التجارب الروحية المخالفة والتفاعل مع التيارات المنفصلة كما حدث للحلاج⁽⁵⁸⁾ .

موقف الإدانة

وهكذا سوف تزداد العلاقات بين الفقهاء والصوفية تأزماً مع نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة حتى تتخذ شكل القطيعة المعلنة بمحاكمة الحلاج . فقد أصدر جماعة من فقهاء العصر قرار إدانته وأفتوا بإباحة دمه . وتعتبر رواية أحداث هذه المحاكمة وكذلك طبيعة الإتهامات الموجهة إلى الحلاج وثيقة ثمينة تستشف منها مواقف الفقهاء من المسألة الصوفية ، وبما تنبغي الإشارة إليه أولاً أنّ لمحاكمة الحلاج ، فضلاً عن أبعادها الدينية والعقائدية ، أبعاداً سياسية أطب لويس ماسينيون Louis Massignon في شرحها فأشار إلى ما كانت تشكّله دعوة الحلاج من خطر على النظام القائم إذّاك ، وإلى أن رجال السياسة قد كانوا أول من شعر بخطر ما كان يدعو إليه من خلافة روحية تجمع المسلمين حول كلمة التوحيد وتلمّ شتات الفرق المتناحرة وشعث الانقسامات السياسية في عهد الخليفة المقتدر بالله العباسي واعتبر أنّ رجال الدين لم يكونوا أول المعارضين له والمشتعين عليه ، وما كان ليتعرض للمأساة لو لم يزج بنفسه في خضمّ المناورات السياسية⁽⁵⁹⁾ .

إنّ ما ذكره ماسينيون L. Massignon صحيح إلى حدّ بعيد ، ولكن ذلك لا يلغي دور رجال الدين وفي مقدّماتهم الفقهاء في أحداث هذه المحاكمة . فهم وإن كانوا في ذلك مستجيبين لمواقف رجال السياسة فإنّهم

(58) عبد القادر محمود . الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص 304 .

(59) لويس ماسينيون L. Massignon . عذاب الحلاج - La Passion d'al - Hallaj . باريس 1922 . ص 11 (المقدمة) .

قد مثلوا المستند الشرعي الذي بدونه لم يكن بالإمكان إصدار قرار الإدانة وإعلان المحاكمة وتنفيذ الحكم بالصلب . وهم ، بحكم دورهم هذا طرف رئيسي من الأطراف التي تآزرت لصوغ القرار السياسي فتحملوا نتيجة لذلك قسطا هاما من المسؤولية السياسية وكان لموقفهم بعد سياسي لا جدال فيه .

أما البعد الديني الشرعي لهذا الموقف فيتمثل في اتهام الخلاج بادعاء الألوهية والقول بمذهب الاتحاد والحلول ، وذلك لأنه بتمسكه بنظريته في الإنسان الإلهي قد تجاوز بتجربته حدود المعراج النبوي وصعد بما لم يجزى الصوفية قبله على التصريح به من تصوّر لعقيدة التوحيد تمحي فيه الفواصل بين الله والإنسان ، ويصبح الخالق فيه ناطقا على لسان عبده بتوحيده ، وهو تصوّر مخالف لمنهج التوحيد الإسلامي كما حدده الشرع والقاضي بمراعاة الفارق بين العبد وربّه . وقد أفضى هذا الموقف بالخلاج إلى الفصل بين الشريعة والحقيقة وتمييز الباطن عن الظاهر ، حتى أضحي الكفر عنده كالإيمان وغدا الإيمان كالكفر⁽⁶⁰⁾ . وقد انبنى على هذا الفصل والتمييز تصوّر مخصوص لمفهوم العبادة تنكر فيه أشكال الطّقوس الحسية وتعتبر حائلا دون " كشف الحجاب " وبلوغ الكمال في العرفان لأنّ " من لاحظ الأعمال

(60) من ذلك قوله :

إذا بلغ الصبّ الكمال من الهوى وغاب عن المذكور في سطوة الذكر
فيشهد صدقا حيث أشهده الهوى بأنّ صلاة العاشقين من الكفر

(ديوان الخلاج - ط . باريس ، 1931 - ص 56) .

ويرى الخلاج « أنّ العبد إذا وحد ربّه فقد أثبت نفسه ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي وإنّا الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه » (ماسينيون - أخبار الخلاج - طبعة 1957 ، ص 62 .

وهو يرى عصيان إبليس وفرعون فتوة وطاعة حقيقية (الطواسين - طبعة باريس ، 1913 ص 41 - 57 .

حُجِبَ عن المعمول له ، ومن لاحظ المعمول له حُجِبَ عن رؤية الأعمال » (61) .

وكان المستند في إدانة الخلاج إلى بعض أقواله ومكاتباته ولاسيما مراسلته لاتباعه بقوله : « من الرّحمان الرّحيم إلى فلان بن فلان... » (62) وقد اشتمل قرار الاتهام أيضا على فتوى صدرت عنه بالاستعاضة عن مناسك الحجّ بشعائر رمزيّة تمثّل نوعا من الحجّ المعنوي (63) وقد اعترف الخلاج بما نسب إليه وأصرّ على مقالته مجيبا على النّقطة الأولى بما يتسق مع نظريته في التّوحيد قائلا : « هذا عين الجمع عندنا ... هل الكاتب إلّا الله وأنا واليد فيه آله ؟ » (64) كما أقرّ فتواه لما قرئت عليه مصرّحا بأنّه استمدّها من كتاب الإخلاص للحسن البصري (65) وهكذا أعلنت تجربة الخلاج الفصل بين الشّريعة والحقيقة ، وبين الظاهر والباطن ، وميّزت بين العلم والعمل وبين المعرفة والعبادة ، وقد شكّل ذاك الفصل والتمييز جوهر الخلاف بين الفقه والتّصوّف لأنّه أفضى إلى تصوّر مخالف لعلاقة الإنسان باللّهِ ولعقيدة التّوحيد وأدّى إلى إرساء أسس لنظام جديد في المعرفة الدّينيّة كما تمخّض عن مفهوم مغاير لنظام العبادة ولآداب السلوك بناء على تصوّر آخر للعلاقة بين شؤون الدّنيا والدّين وقضايا الرّوح والجسد .

(61) السلمي - طبقات الصّوفيّة - ص : 307 - 311 .

وبما يرويه السلمي عن الخلاج أيضا قوله : « من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التّوحيد لأنّ السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم ومن التمس الحق بنور الإيمان كان كمن يطلب بنور الكواكب » (الطبقات - ص 307 - 311) .

(62) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ص 128 - 129 .

(63) المصدر نفسه .

(64) المصدر نفسه .

(65) المصدر نفسه .

ولقد وجد علماء الدين في إصرار الخلاج على موقفه مستندا لتحقيق ما سهرت السلطة على عقده من إجماع على إدانته . إلا أن المتأمل في أحداث المحاكمة في مرحلتها الأولى والثانية ، إذ حوكم الرجل مرتين ، يلاحظ أن ذلك الإجماع الذي حرصت السلطة على انعقاده لم يكن في الواقع سهل التحقيق إذ دلّ فشل المحاكمة الأولى على الصعوبات التي اعترضت سبيل انعقاده وعلى الجهود التي بذلتها السلطة السياسية إذاك لتحقيقه ⁽⁶⁶⁾ والسرّ في ذلك أن مواقف الفقهاء قد كانت في واقع الأمر مختلفة في شأن الخلاج إذ وجد من بينهم من كان يتوقف عن الحكم في شأنه ويجد لأقواله تأويلات وتخريجات ومنهم من كان يتحرّج من تكفيره مادام مؤمنا بالله الواحد ومن بين هؤلاء القاضيان ابن بهلول الحنفي ، وابن سريج الشافعي ، فقد ورد في أخبار الخلاج « أن إبراهيم بن شعبان قال: دخلت على ابن سريج يوم أقتلوا بقتل الخلاج ، فقلت يا أبا العباس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل ؟ قال : لعلمهم نسوا قول الله تعالى : « أقتتلون رجلا أن يقول ربّي الله » ⁽⁶⁷⁾ ولذلك كان الاعتماد في استصدار قرار الإدانة على أكثر الفقهاء تشدداً وتمسكاً بمنطوق النصّ وظاهره وأبعدهم عن مناهج التأويل

(66) كانت المحاكمة الأولى سنة 297 هـ وقد استفتى فيها الوزير ابن الفرات القاضيين الكبيرين وهما ابن داود (ت. 297 هـ) وقد توفي منذ بداية المحاكمة وهو ابن صاحب المذهب الظاهري وقد أفتى بوجوب قتل الخلاج ، والقاضي الثاني ابن سريج (ت. 306 هـ) الذي رفض أن يفتي في أمر الخلاج بشيء . ولم تفض محاولة ابن الفرات إلى نتيجة . كما أن الوزير علي بن عيسى لم يتمكن من إدانة الخلاج . أما المحاكمة الثانية فقد كانت سنة 309 هـ وقد سهر على إعدادها الوزير حامد بن العباس الذي استفتى فيها القاضيين أبا عمر محمد بن يوسف الخماري المالكي الذي أفتى بقتل الخلاج وأبا جعفر بن بهلول القاضي الحنفي الذي رفض الموافقة على حكم ابن عمر . لكن الوزير اغتتم فرصة غيابه للأخذ بفتوى ابن عمر والاعتماد على تأييد الأثنائي مساعد ابن بهلول وعلى عبد الله بن مكرم رئيس الشهود (انظر في ذلك : البغدادي - تاريخ بغداد ، ج 8 ص 135 وما بعدها - ماسينيون - أخبار الخلاج - طبعة باريس 1929 - ص 101 وما بعدها ، طه عبد الباقي سرور - الخلاج شهيد التصوف الإسلامي - ط. القاهرة 1961 ، ص 160 - 162) .

(67) ابن الجوزي - تلبس إبليس - ص 172 - ماسينيون - أخبار الخلاج - طبعة القاهرة ، ص 268 - طه عبد الباقي سرور ، الخلاج شهيد التصوف الإسلامي ، ص 170 .

وسبله مّا جعلهم يقفون من أقواله على مدلولها الحرفي ، وقد زاد موقفهم تأييدا تمسك الخلاج بها وإصراره عليها ومن أبرز هؤلاء الفقهاء ابن داود الظاهري ، وابن مجاهد⁽⁶⁸⁾ والقاضي أبو عمر المالكي ، الذي صرح باتهام الخلاج بالزندقة وأفتى بإباحة دمه وكان من بين الذين أدانوه أيضا فقهاء الإمامية ، وهؤلاء كانوا يرون فيه منافسا خطيرا لمشروعهم في الاستيلاء على الخلافة وهو ما كانوا يمهّدون له في فترة انتظارهم لظهور الإمام الثاني عشر الذي اختفى منذ سنة 265 هـ ، في الوقت الذي كان الخلاج فيه يعلن أن هذا الإمام الغائب قد مات وأنّ التآله متاح لكل إنسان وليس للإمام المعصوم فقط ، ويصرّح بالآ مهديّ إلّا المسيح . وبذلك يتّضح أن المنطلق في تصوّفه كان سنيا بينما كان الشيعة يستمدّون إلهامهم من نور علي .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ودواعيه المذهبية والسياسية فإنّ السلطة السنيّة القائمة ، قد لمت شتاتا وجمعت متفرقا ، وتبنّت إجماعا ، وجعلت منه موقفا رسميا سوف يكون له أثره وصداه في الحياة الدينية الإسلامية فيما بعد . إلّا أنّ المتفحّص لأعماق الضمير الديني الإسلامي خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة ، يلاحظ أن الستار لم يسدل في الواقع على مأساة الخلاج إلّا ظاهريّا ، وأنّ تلك المأساة قد أحدثت شرخا عميقا في الحياة الدينيّة ، تجلّت آثاره في التوتّر الذي ساد العلاقة بين رجال الدّين وصنّفهم إلى أنصار وخصوم للحلاج ففضلا عن الخلاف الذي اتسمت به مواقف الفقهاء كان الصّوفيّة والمتكلّمون أيضا

(68) هو شيخ الحفاظ أبو بكر بن مجاهد تولّى القضاء ببغداد مع القاضي أبي عمر المالكي ثم خلفه ابن بهلول . وقد كانت له كلمة مسموعة ببغداد ، وكان من خصوم الخلاج الالداء الذين أزروا حامد بن العباس الوزير في عرض الخلاج على المحاكمة (انظر المراجع السالفة وخاصة : ماسينيون . أخبار الخلاج . ط . باريس ، ص 100 - 106) .

منقسمين⁽⁶⁹⁾ أمّا جمهور الأمة فقد كان في الأغلب متعاطفا مع الخلاج
 « الشهيد » وقد ارتسمت ملامح هذا التعاطف قي الخيال الشعبي بشكل
 واضح إذ راجت الشائعات مردّدة أنباء المعجزات حول موته⁽⁷⁰⁾
 وأبرزته للرأي العام في صورة الولي الذي ضاقت روحه بالدنيا وأدناسها
 فاستعجلت اللّحاق بجوار ربّها . فكأنّما وجد في مقابل إجماع الفقهاء
 إجماع آخر للأمة⁽⁷¹⁾ .

وهكذا، أفضى التصادم بين السنّة والتصوّف إلى انشطار في الحياة
 الروحية الإسلامية وتصدّع في الضمير الديني وهو وضع لم يكن في
 الواقع مريحا لجميع الأطراف وإن بدا فيه علماء السنّة في مظهر
 المنتصر⁽⁷²⁾ فقد كان الصوفيّة في حرج كبير إذ أدركوا أنّهم أضحوا في
 موضع اتهام بسبب موقف الخلاج فانبرى فريق منهم لدرء التّهمة عن

(69) انقسم الصّوفية في أمر الخلاج إلى طوائف : طائفة منهم يوالونه ومن أبرزهم ابن عطاء
 (ت. 309 هـ) والشبلي (ت. 334 هـ) وطائفة الذين يوافقونه ولكنهم يلومونه على
 افشاء السرّ ومن بينهم أحمد بن فاتك كاتبه وطائفة الساخطين عليه الذين يرون أنّه أفسد
 مذهبهم ومن أوائل هؤلاء عمرو المكي (ت. 297 هـ) وأغلب المتقدمين (راجع :
 ماسينيون - طبعة باريس ، ص 140 وما بعدها - عبد القادر محمود - الفلسفة الصّوفيّة
 في الإسلام ، ص 351 - 353) . وانقسم المتكلمون في أمره أيضا فكان من بينهم من
 والاه مثل محمد بن خفيف (ت. 391 هـ) وكان منهم من عاداه مثل الجبائي المعتزلي
 (ت. 321 هـ) (انظر في ذلك المراجع السالفة) .

(70) بما روي في هذا المجال أنّ الخلاج لما صلب وأحرق وذرّ رماده في دجلة كان النّهر إذاك
 في حالة فيضان فلما نثر الرّماد فيه عاد إلى وضعه الطبيعي بينما تذكر روايات أخرى
 أن ذرّ الرّماد كان سببا في زيادة ماء النّهر زيادة وافرة . وتذكر الروايات أيضا أنّ
 طيف الخلاج ظهر بعد موته لكثير من النّاس (ماسينيون - عذاب الخلاج - طبعة باريس ،
 1922 - ج 1 ، ص 314 - 321 - طه عبد الباقي سرور - الخلاج شهيد التصوّف
 الإسلامي - ص 197) .

(71) هـ . أ . جيب H. A. Gibb : الاتّجاهات الحديثة في الإسلام - تعريب جماعة من الأساتذة
 الجامعيين - بيروت ، الطبعة الأولى (1961) م ، ص 66 .

(72) المرجع نفسه - ص 46 .

أنفسهم بإدانتهم والتبرّئ منه لإفشائه الأسرار الإلهية وراح فريق آخر يلمس له الأعداء ويشكك فيما نسب إليه بينما اضطرّ الآخرون إلى التكتّم على تجاربهم وقد دعت هذه الأوضاع كلّها علماء الصّوفيّة إلى مراجعة الموقف والمبادرة بإنقاذ التّصوّف بما تردّى فيه وذلك بإجراء تقييم عام للتجارب الصّوفية السالفة ووضع الأسس الكفيلة بإرساء علاقات تقارب وانسجام مع السّنة . وهو ما تكفّل به العديد من العلماء في القرنين الرّابع والخامس للهجرة ⁽⁷³⁾ وأمّا السّنة ممثّلة في الحامين لها من رجال السّياسة ، والمنظرين لها من الفقهاء ، فلم تكن ، وهي السّاهرة على وحدة الجماعة الإسلامية ، مرتاحة هي الأخرى لهذا التّصدّع والتّباين بين طرفي الضمير الدّيني خصوصا أنّها كانت ، خلال هذه الفترة في حاجة أكيدة إلى تحصيل مواقعها تجاه التّشيع الذي أحاط بها من كلّ جانب ⁽⁷⁴⁾ ولذلك سوف تخطو أيضا من جانبها نحو المصالحة مع التّصوّف ، ومدّ الجسور بينها وبينه من جديد ، ولا نزاع في أنّ من أبرز ما أنجزته في هذا الاتجاه رسالة الوفاق التي اضطلع بها أبو حامد الغزالي ⁽⁷⁵⁾ .

(73) من هؤلاء أبو سعيد الأعرابي (ت. 341 هـ) : طبقات النّسّاك - أبو حامد الخليلي (ت. 348 هـ) : حكايات الأولياء - أبو نصر السّراج (ت. 378 هـ) : التّلمع في التّصوّف - أبو طالب المكي (ت. 386 هـ) : قوت القلوب - أبو بكر الكلاباذي (ت. 390 هـ) : التّعريف لمذهب أهل التّصوّف - عبد الرحمان المسلمي (ت. 412 هـ) : طبقات الصّوفيّة - أبو نعيم الاصفهاني (ت. 430 هـ) : حلية الأولياء - أبو القاسم القشيري (ت. 465 هـ) : الرسالة القشيرية - أبو الحسن الهجويري (ت. 469 هـ) : كشف المحجوب لأرباب القلوب - عبد الله الأنصاري الهروي (ت. 481 هـ) : طبقات الصّوفيّة - منازل السانين - وقد أيد الغزالي (450 - 505 هـ) في كتابه أحياء علوم الدّين هذا الاتجاه . وتواصلت هذه المجهودات في العصور الموالية مع فريد الدين العطار (ت. 627 هـ) في تذكرة الأولياء والشعراني (ت. 352 هـ) في : لواقح الأنوار أو الطبقات الكبرى ومع أجمامي (ت. 828 هـ) في نفحات الأنس . ومع غيرهم .

(74) كان الخطر يهدّد الخلافة السّنيّة من كلّ جانب ، إذ كان للقرامطة في هذا العهد صولة بالحجاز ، كما كان للشيعة الإمامية حضور بالعراق فضلا عن الخطر المتمثل في دولة الفاطميين من الشيعة الإسماعيلية .

(75) توفي سنة 505 هـ - نشير أيضا الى موقف محمد بن طاهر المقدسي (ت. 507 هـ) في كتابه "صفوة التّصوّف" - تحقيق أحمد الشرباحي - مطبعة دار التّأليف بمصر 1370 هـ / 1950 م - وقد دافع فيه عن الصّوفيّة وأوضح علاقة سلوكهم بالكتاب والسّنة .

موقف المصاحلة

لقد جاء الغزالي ليعيد للحياة الدينية توازنها وللتصوّف اعتباره تويجا لتجربته المشهورة في الشكّ المنهجي كما فصلّها في " المنقذ من الضلال " وفي " الجواهر الغوالي " و " إحياء علوم الدين " وغيرها من مؤلفاته ، فقام بدور التحكيم والمصاحلة بين الفقه والتصوّف على أساس نظريته في استواء السرّ والعلن وملاءمة الباطن للظاهر وتكامل الشريعة والحقيقة . وقد جمع في نظريته هذه بين العلم والعمل والعبادة والمعرفة ، ووفق بين دواعي الروح والجسد ومقتضيات الدنيا والدين ، وكان دوره في ذلك مشابها إلى حدّ بعيد للدور الذي لعبه الأشعري ⁽⁷⁶⁾ في المصاحلة بين السنّة والكلام فتصدّى للردّ على النظريات الصوفية المتضاربة مع العقائد السنّية منتقدا عقيدة الاتحاد والحلول والوحدة الكونية المؤسسة على اعتبار الإله روحا للعالم وهي من المقدمات التي ستتطور فيما بعد لتؤول إلى نظرية وحدة الوجود مع مدرسة ابن عربي ⁽⁷⁷⁾ ثم استصفى من موقفه النقدي نوعا من التصوّف الملائم للمنهج السنّي أحيّا به علوم الدين وأضفى به على الفقه بعدا روحيا أخلاقيا بعد أن آل أمره إلى مجرد أحكام ورسوم فظهر بذلك على يديه تصوّر ديني جديد للإسلام سنّي صوفيّ أو لتصوّف إسلامي سنّي .

واللافت للنظر أن منهج الغزالي في ترويض التصوّف وإخضاعه للمسلك السنّي قد ترسّم خطى الأشعري في ترويضه للكلام لذلك المسلك بل إنّ مشروع الغزالي قد بني في الحقيقة على أساس المنظومة

(76) توفي سنة 324 هـ .

(77) توفي سنة 638 هـ .

الأشعرية وهكذا أضحي للسنة تصوفها كما تحقق لها كلامها ⁽⁷⁸⁾ ولا يتسنى لنا الاغضاء في الواقع عن الأبعاد السياسية الكامنة وراء هذه المواقف أو المترتبة عليها على الأقل ، وإن كان ما يعسر نفيه في هذا المجال قد يعسر إثباته أيضا ، إلا أنه لا مناص من أن نستحضر في هذا السياق ما أحاط بموقف الغزالي وسلفه الأشعري من ألغاز تتصل بطبيعة المنعرج الحاسم في مجرى الحياة الفكرية لدى كل منهما . كما أن وجه التطابق بين المشاغل المذهبية والسياسية لدى السلطين العباسية والسلاجوقية من ناحية والاهتمامات الفكرية لدى الرجلين من ناحية أخرى ، لا يمكن أن يعزى إلى محض الصدفة وعفو البديهة . وهو ما يدعونا إلى اعتبار تلك المواقف الفكرية بمثابة الحلول المقترحة لمشاكل قائمة لها صلة بالسلطة والمجتمع ⁽⁷⁹⁾ .

وإذا اعتبرنا أن موقف الغزالي قد كان فعلا حلاً دينيا سياسيا في زمانه فما هي طبيعة هذا الحل وما هو أثره في مصير التصوف ؟ لا شك في أن موقف الغزالي قد كان مسعى توفيقيا بين الفقه والتصوف إذ اعترف بالتصوف علما من علوم الدين إلى جانب الفقه ، له مجاله ورجاله ووسائله وغاياته واعتبره رافدا أساسيا من روافد المعرفة الدينية ، منبعه القلب وسبيله الذوق والكشف ⁽⁸⁰⁾ والنفس الإنسانية ، في نظره ،

(78) كان نهج السنة في معالجتها للأزمة التي أحدثها كل من علم الكلام والتصوف ، الجنوح إلى الحلول الوسطى بالتوفيق بين العقل والنقل . وكانت الأداة الناجعة التي استعملت في كلا الحالتين هي أداة التأويل سواء أعلق الأمر بالأشعري أو الغزالي .

(79) من العسير الفصل في هذا الضمار بين المواقف الدينية والمواقف السياسية ، ذلك أن مواقف الفقهاء كانت تمثل في الأغلب الموقف الرسمي للسلطة السياسية أو كانت على الأقل متأثرة بالمناخ الثقافي والسياسي المحيط بها .

(80) اعتبر الغزالي الإلهام الروحي أو الخدس والذوق والكشف علما يقينيا والعلم اليقيني عنده هو . الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم . وقد وجد ذلك في التصوف وسماه « العلم الدني » (المنقذ من الضلال - طبعة دمشق ، 1353 هـ ، ص 7 . إحياء علوم الدين - مطبعة الحلبي ، 1957 م . ج 3 ص 23 . 25) .

كالمرآة إذا صقلت بالرياضات وصفت بالعبادات انعكست فيها الأنوار الربّانية وتحققت فيها صفات الكمال الإلهية ، وغدت أقدر على معرفة الله والأنس بقربه ، والسعادة بالوصول إليه . إلاّ أنّه ، وفق وجهة نظره السنيّة في الألوهية قد وقف بالطريق الصوفي عند هذه الغاية مؤكّداً أنّ « العبد عبد والربّ ربّ » ، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر البتّة » ⁽⁸¹⁾ ويعتبر أنّ أحوال المكاشفة الصوفيّة ليست دائماً مأمونة العواقب وخالصة من الوهم ما لم تعرض على محكّ الشّرع والعقل حماية لها من الزّيغ ولذلك جعل من الشّرع رقيباً على المعرفة الصوفيّة بأن وضع لها حدوداً وخلّصها من شوائب المؤثرات الغنوصية والفلسفية والآهوتية الدّخيلة . وبث في الشّرع من القيم والمبادئ والمفاهيم الصوفيّة الأخلاقيّة ما أثرى به الحياة الرّوحية الإسلاميّة وهذب به آداب السّلك ، وجمع به كلمة رجال الدّين من جديد تحت راية واحدة .

ورغم رفض الغزالي للآراء المنحرفة عن الاعتقاد الإسلامي بعد مناقشتها فقد حاول أن يبرّئ ساحة كبار الصّوفيّة من تلك الآراء واقترح التّأويلات لأقوالهم وحسن الظنّ بهم فيما ينطقون به في حالات الوجد والسكر ومن ذلك قوله : « إذا وجدنا متصوّفاً يدّعي أنّه الحقّ وجب تأويل قوله إمّا على أنّه يعترف بأن لا وجود له إلاّ بالحقّ ، وهذا التّأويل منه بعيد لأنّ اللفظ لا ينبئ به ولأنّ كلّ شيء سوى الحقّ فهو بالحقّ وإمّا على أنّ صاحب الذّوق يغفل عن ذاته فيكون همّه الحقّ وحده بحيث لا يكون فيه متّسع لغيره ، وعلى هذا الاعتبار العقلي وحده يمكن فهم شطحات الصّوفيّة لأنّ من يستغرقه شيء فينسيه كلّ شيء سواه يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يقول إنّّه هو هو » ⁽⁸²⁾ فالشّطح الصّوفي ،

(81) الغزالي - المنقذ من الضلال - ص 44 - 45 - انظر أيضاً مقاصد الفلاسفة : طبعة القاهرة - 1355 هـ / 1936 م - ص 74 .

(82) الغزالي - المنقذ من الضلال - ص 44 - 45 .

في نظره ، لا يؤاخذ به أصحابه لأنه صادر عن حالة استغراق تلتبس على الصّوفيّة فيها الحقائق لاسيّما إذا لم تكن لهم « قدم راسخة في المعقولات » ⁽⁸³⁾ فإذا تحقق لأحدهم نوع من القرب لم يميّز بين ذاته وذات الله « فيظنّ أنّه هو فيقول أنا الحق » ⁽⁸⁴⁾ فيؤخذ قوله على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة . وهنا يلتقي الغزالي مع كبار منظري التّصوّف السّنيّ ، في موقفهم من الشّطح الصوفي ووجوب التّخلي عن الأخذ بظواهره لأنه كما يقول الطوسي : « عبادة مستغربة مشكّلة على مفهوم سامعيها إلّا من كان من أهلها » ⁽⁸⁵⁾ ولأنّه عبارة « ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح » ⁽⁸⁶⁾ ولذلك ينبغي تأويلها بالرجوع إلى خواصّ العارفين بها أو الصّمت حيال أسرارها . وهكذا يفضّل الغزالي التماس العذر للصّوفيّة وحسن الظنّ بهم على تكفيرهم بأقوالهم معتقداً أنّ « التفكير فيه خطر والسّكوت لا خطر فيه » ⁽⁸⁷⁾ ومحدّداً لدائرة الكفر بقوله : « لعلّك تشتهي أن تعرف حدّ الكفر لترعوي الفرق عن تكفير الفرق وتطويل اللّسان في أهل الإسلام : الكفر هو تكذيب الرّسول صلى الله عليه وسلّم في شيء ممّا جاء به والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به ومن كفر مسلماً فقد كفر » ⁽⁸⁸⁾ ويعتبر هذا الموقف أحد الأسباب

(83) المصدر نفسه .

(84) المصدر نفسه . المقصد الاسنى في أسماء الله الحسنى . القاهرة ، 1324 هـ . ص 20 .

25 . راجع أيضاً : عبد القادر محمود ، الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ، ص 202 و 233 . 235 .

(85) الطوسي : اللّمع . ص 454 .

(86) المصدر نفسه ، ص 506 .

(87) الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة . طبعة القاهرة ، 1325 هـ ، ص 23 . 25 . وانظر بنفس الطبعة : الجواهر الغوالي ، ص 49 و 89 .

(88) المصدر نفسه . انظر أيضاً : تهافت الفلاسفة . تحقيق سليمان دنيا . مطبعة المعارف ، 1961 م ، ص 295 . 297 .

التي دعت بعض الدارسين من قدامى ومحدثين إلى القول بأنّ الغزالي كان أكثر تسامحا مع الصّوفيّة منه مع الفلاسفة وإن كان قد تعرّض إلى أخطاء كل فريق منهم .

ومهما يكن من أمر تسامح الغزالي مع الصّوفيّة فإنّ موقفه قد اقتضته طبيعة المصالحة التي اضطلع بها إذ حاول رأب الصدع ورتق الفتق ، والجمع بين قطبي الضمير الديني⁽⁸⁹⁾ مؤلفا بين صورة الإله المستشرف المتعالي وصورة الإله القريب المستندي في غير تدابر أو تنافر ، ومؤسّسا لمنظومة سنّية متكاملة في التدين والاعتقاد تنتقي من التّصوّف ما يلائمها من مثل روحية صالحة للمعاش والمعاد ، وتخضد في الآن نفسه شوكته المتمرّدة وحدّة الغلوّ فيه فلم يتسامح مع الصّوفيّة في دعواهم إسقاط التكاليف الشرعية ورفض الأحكام والتسوية بين الحلال والحرام والتفرقة بين الظاهر والباطن وبين الحقيقة والشرعية ، والإنفراد بالعلم دون سائر العلماء وازدرائهم الفقهاء والمفسرين والمحدثين وتطاولهم عليهم وغير ذلك من أنواع الغرور⁽⁹⁰⁾ « وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى »⁽⁹¹⁾ كما خالف اعتقاد من اعتقد منهم أنّ الدّنيا عدم ووهم لا حقيقة له وأنّها مصدر كلّ شرّ ورأس كلّ بلاء ولم ير رأيهم في أنّ الحياة الرّبّانية تستوجب قتل غرائز النفس البشرية ومحو الجسد لأنّه في اعتبارهم سجن للروح . فعّدل من هذه المواقف والآراء بما يكفل سعادة المسلم في الدارين ويجعل من معاشه ذخرا لمعاده معتبرا الحياة الدّنيا « مزرعة للآخرة »⁽⁹²⁾ .

(89) هـ . أ . جيب - H. A. Gibb : الاتهامات الحديثة في الإسلام ، ص 47 .

(90) الغزالي : إحياء علوم الدّين - ج 3 ، ص 348 - 350 .

(91) المصدر نفسه .

(92) الغزالي : إحياء علوم الدّين - ج 2 ، ص 62 - 66 .

أمّا الفقهاء ، لاسيّما المقلّدين منهم ، فقد انتقد اقتصارهم في بناء الأحكام على ظاهر أعمال الجوارح وأشكال العبادات ، وما له صلة منها بشؤون الدّنيا دون اهتمام بأمور الآخرة ، فهم « لا يتصرّفون في الباطن ولا في طريق الآخرة بل يبنون أحكام الدّين على ظاهر أعمال الجوارح فأما ما ينفع في الآخرة فليس هذا من حدود الفقه »⁽⁹³⁾ بينما العبرة في الأعمال بالقصد والنية والاستقامة والصّدق ، وليست قيمة العبادة في الحركة والسّكون وإنّما فيما ينشأ عنهما من تطهير للنفس وخشوع للقلب ولذلك اشترط الغزالي لصحّة الصّلاة حضور القلب وخشوعه خلافا لإجماع الفقهاء « فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض بل خضوع القلب ... وليس المقصود من الزّكاة إزالة الملك بل إزالة رذيلة البخل وهو قطع علاقة القلب من المال ... وليس المقصود من التّضحية لحومها ودماءها ولكن استشعار القلب للتّقوى بتعظيم شعائر الله تعالى »⁽⁹⁴⁾ وعلى هذا الأساس بنى رأيه في الرّبط بين النّية والعمل إذ فيهما تمام العبادة مواصلا ومطوّرا بذلك ما بدأه سلفه المحاسبي⁽⁹⁵⁾ « فالنّية أحد جزأي العبادة لكنّها خير الجزأين لأنّ الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلّا لتأثيرها في القلب ليميل إلى الخير وينفر من الشرّ فيتفرّغ للفكر والذكر الموصلين له إلى الأنس والعرفة الذين هما سبب سعادته القصوى »⁽⁹⁶⁾ وهكذا دعا الغزالي إلى أسلوب في التّدبّر يتحد فيه الظاهر والباطن اعتقادا وسلوكا ويتعاضد فيه الفقه والتّصوّف في إطار شريعة واحدة .

(93) المصدر نفسه - ج 1 ، ص 23 - 24 . و ص 160 - 161 .

(94) المصدر نفسه - ج 1 ، ص 2 ، 23 و 24 و 74 و 144 و 160 - 161 .

(95) المحاسبي - الرعاية لحقوق الله - تحقيق مرجريت سميث - Margaret Smith - لندن 1940 ، ص 141 - 146 .

(96) الغزالي : إحياء علوم الدّين - ج 1 ، ص 160 - 161 .

لا جدال ، إذن ، في أن محاولة الغزالي قد كانت انتصارا للسنة بما تضمنته من إحياء لعلوم الدين من ناحية ، وتهذيب أو تدجين للتصوّف من ناحية أخرى ، لكنّ هذا الانتصار لم يدم ، في الواقع ، طويلا . إذ ما لبثت التجارب الصوفيّة المنحرفة عن منهج الاعتقاد والسلوك الإسلامي أن أعلنت تمردها من جديد ، خلال القرنين السادس والسابع للهجرة ، متأثرة في ذلك بروافد من الرّصيد الثقافي الفلسفي الشرقي والغربي و ببعض مبادئ الغلوّ الشيعي⁽⁹⁷⁾ متخطية الحدود التي التزم بها التصوّف السني . بينما كان علماء السنة منشغلين بمجادلاتهم النظرية وبما تواصل إذاك من خلافات بين الأشعرية والحنابلة خاصّة ، وفي وقت كانت فيه الأوضاع السياسية في حالة من الضعف والاضطراب⁽⁹⁸⁾ وقد شهدت هذه الظروف نشأة المدرسة الاشراقية في التصوّف وتجدد مأساة الحلاج في شخص السهروردي المقتول بسبب نظريته في الباحث المتأله واستمرار الوحي والنبوة كما شهدت ظهور مدرسة وحدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل مع محيي الدين بن عربي كاستمرار وتطور لمدرسة الحلاج . ولم يكن التّجاوز للسنة مجسّما فقط في نشأة التصوّف الفلسفي الذي آل معه مفهوم التّوحيد إلى نوع من التماهي بين الله والكون ، بل تمثّل أيضا في ظهور الأنظمة الصّوفية الشعبية كتصوّف الأريطة⁽⁹⁹⁾ وتصوّف الطرق

(97) الجدير بالملاحظة أنّ هذه الروافد الثقافية من فلسفية وعقدية ومذهبية هي التي تضافرت مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية لتعزّز اتجاهات صوفيّة جديدة مختلفة عن سابقتها ومغايرة للتصوّر السني (انظر الإحالة رقم 18 و 19 من هذا البحث) .

(98) الملاحظ أنّ نوعا من التّزامن قد وجد بين فترات الضعف والاضطراب السياسي من جهة و بروز التجارب الصّوفية المجاوزة لحدود الإسلام السني وهو أمر جدير بمزيد الدرس .

(99) استفحل نظام الأريطة خاصة خلال القرنين السادس والسابع للهجرة وأضحت له قواعد وتعاليم وتقاليد راسخة شبيهة بنظم الرهبنة (انظر: ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson ، في التصوّف الإسلامي وتاريخه ، ص 58 . 60) .

الذي أقرّ نوعاً من آداب السلوك شبيهاً بنظام الرهبنة ونشر مبدأ تقديس الأولياء باعتبارهم شفعاء ووسطاء بين الله والعباد . وهكذا عرف التصوّف انتشاراً كبيراً بين العامة وجمهور الأمّة ولم يعد مذهب الخاصّة أو خاصّة الخاصّة حتى كاد يستأثر بالسلطة الروحيّة في المجتمع ، ويغدو منافساً خطيراً لعلماء السنّة ولسلطانهم الديني .

موقف المعارضة

إلا أنّ تلك السلطنة الروحية المتنامية سوف تصطدم من جديد بمعارضة سنّية سيحمل لواءها المذهب الحنبلي وسوف تكون تلك المعارضة شديدة نظراً إلى طبيعة المذهب الذي أعطى للسنّة بعداً سلفياً يستند في تصوّره لمبدأ الألوهية ولمفهوم التقوى إلى مواقف « السلف الأكبر » (100) ونظراً كذلك إلى طبيعة الخصم المتمثل في ازدهار التصوّف الوحدوي وفي تفاقم تأثير السلوك الصوّفي داخل المجتمع وما رافق ذلك من انحرافات على مستوى السلوك والاعتقاد ، فلهذه الاعتبارات كان ردّ الفعل الحنبلي عنيفاً إذ أفضى إلى مهاجمة معظم التجارب الصوفية ولم يدّخر في هذه الحملة حتى التصوّف السنّي الذي تصالح معه الفقهاء وعملوا على تأصيله في الشريعة . وقد انتمّ فقهاء الحنابلة في موقفهم هذا بأنمتهم وفي طليعتهم مؤسس المذهب الإمام أحمد بن حنبل الذي عبّر منذ القرن الثالث للهجرة عن احترازه إزاء المحاسبي (101) وإن كان مرجع ذلك

(100) إشارة إلى مسلمي القرون الأولى وتطلق التسمية على وجه التحديد على الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ويعبّر عنهم أيضاً بالسلف الصالح ، ويستند عادة في هذا التحديد إلى الحديث النبوي : « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » فنسبك ، أ. ي . المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي . 7 . ح ليدن 1936 . واستنبول . تونس 1987 ج 2 ص 96 .

(101) أشرنا إلى ذلك سابقاً . راجع الإحالة رقم 10 من هذا البحث .

الاحتراز موضوع خلاف بين الحنابلة وغيرهم من فقهاء السنّة (102) وقد توارث علماء الحنابلة بعده هذا الاحتراز إلى أن آل مع الزمن ومع تطوّر الظاهرة الصوفيّة إلى مواجهة ، فقد رويت عن ابن عقيل (103) وغيره من العلماء مواقف متشدّدة تنتقد اعتقاد الصوفيّة وسلوكهم (104) وتراكت تلك الاحترازمات والانتقادات معبرة عن معارضة المذهب للحركة الصوفيّة .

لكن أول من عبّر عن موقف شامل ودقيق في صلب هذه المدرسة هو عبد الرحمان بن الجوزي (105) في كتابه « تلبيس إبليس أو نقد العلماء » ، وقد ذهب فيه مذهبا بالغ التّشدد إذ لم يقتصر في معارضته للصّوفية على رفضه لتصوّف الاتحاد والحلول (106) أو لما تبنته العامّة من

(102) يذكر البغدادي والناوي والشعراني أن وجه انتقاد أحمد بن حنبل للمحاسبي هو انخراطه في الجدل الكلامي وتصنيفه للكتب فيه لكنّه عدل عن موقفه هذا عندما استمع إلى الحارث في مجلسه فقال : « كنت أسمع عن تصوّفه خلاف ذلك ، استغفر الله العظيم ، رضي الله عنه ، وقال في رواية أخرى « ما أعلم أنّي رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت من علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل » وتذكر رواية ثالثة أنّ ابن حنبل بكى من كلام المحاسبي حتّى أغمى عليه (انظر في ذلك : تاريخ بغداد . ج 8 ص 211 وما بعدها . الكواكب الدريّة . ج 1 ص 213 . لوائح الأنوار ، ص 83 - 84) بينما لا يذكر الحنابلة عدول ابن حنبل عن موقفه ومنهم من يجعل سبب هجوم الإمام أحمد على المحاسبي تكلّمه في خطرات القلب ووساوس النفس (انظر : ابن الجوزي - تلبيس إبليس ، ص 166) .

(103) توفي سنة 513 هـ . وإن كان ابن عقيل محلّ انتقاد لمناصرته الخلاّج ، وقد تراجع عن موقفه ذاك فيما بعد (انظر : دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة الفرنسية الجديدة E12 مقال ابن عقيل) .

(104) من أمثلة هذا النّقد لوم ابن عقيل صوفيّة عصره على لزوم الأربطة والعزوف عن الكسب (راجع في ذلك : ابن الجوزي - تلبيس إبليس - ص 372) .

(105) توفي سنة 597 هـ .

(106) ابن الجوزي - تلبيس إبليس - ص 171 - 172 .

اعتقادات منحرفة نتيجة لتقديسهم المشائخ ولما اندسّ في دائرة التّصوّف الشعبي من التشبّهين بالقوم وليسوا منهم بل امتدّ رفضه ليشمل التّصوّف السنّي أيضا ⁽¹⁰⁷⁾ فكان موقفه أشبه ما يكون بالرفض المطلق للظاهرة الصّوفية في أبعادها الثلاثة : الأخلاقية والسلوكية والعقدية .

وكان المرجع الأساسي الذي استند إليه ابن الجوزي في حملته هذه هو سيرة السلف في القرون الأولى . وهي السنّة في نظره وما أحدث بعد ذلك فهو البدعة . فكل ما لم يأت به الشرع وإن وافقه فهو ابتداع ناهيك بما كان إضافة إليه أو حذفاً منه ⁽¹⁰⁸⁾ وانفراد الصّوفية بتسمية هو أمر حادث في الملة إذ لم يعرف عن السلف رغم تقواهم وورعهم أنّهم انفردوا بتسمية خاصة لأنّ الدين واحد وهو الإسلام ⁽¹⁰⁹⁾ وكل ما اختصّ به الصّوفيّة من سلوك وآداب هو بهذه المنزلة من الابتداع . أمّا علوم الصّوفيّة ومعارفهم فهي من وساوس الشياطين ⁽¹¹⁰⁾ والعلم الديني علم واحد وهو علم الشريعة والفقهاء هم أربابه وليس لغيرهم الحق في أن يختصّوا في شؤون الدين ⁽¹¹¹⁾ .

ومّا أخذ به ابن الجوزي الصّوفيّة المعتقدات المتضاربة مع مفهوم التّوحيد كدعوى " العشق " للذات الإلهية ⁽¹¹²⁾ أو إدعاء رؤية الله في

(107) المصدر نفسه ، ص 164 - 166 ، لم يكتف ابن الجوزي بنقد المتقدّمين من أعلام التّصوّف السنّي مثل حاتم الأصم وسهل التستري وأبي الحسن النوري والحارث المحاسبي وغيرهم بل شمل نقده أيضا كبار النظريين للتصوّف من أعلام المدرسة السنّية مثل السلمى والطوسي وأبي نعيم الإصفيهاني وأبي القاسم القشيري ومحمد بن طاهر المقدسي وغير هؤلاء (راجع أيضا المصدر نفسه - ص 157 - 160 و 169 - 173) .

(108) المصدر نفسه ، ص 15 - 18 .

(109) المصدر نفسه ، ص 161 .

(110) المصدر نفسه ، ص 164 و 168 - راجع أيضا ص 325 و 374 هذا فضلا عن رفض مجمل السلوك الصوفي وخاصة السماع والرقص ولبس الرقعة (ص 182 - 258) .

(111) المصدر نفسه : ص 157 - 158 .

(112) المصدر نفسه - ص 164 و ص 170 - 171 و ص 227 .

الدنيا ⁽¹¹³⁾ أو دعوى الاتحاد والخلول مذكرا في ذلك بإجماع الفقهاء على إدانة الحلاج وهو ينتقد حالات الوجد والسماع والغناء والشطح وسائر الأحوال الصوفية ويرى فيها ضربا من ضعف المدارك لدى أصحابها ⁽¹¹⁴⁾ أما الكشف الصوفي فهو « واقعات » وأوهام تقع لأرباب النفوس الضعيفة فتخرجهم عن حدود الشريعة بدعوى معاينة الحقيقة ⁽¹¹⁵⁾ وأما المجاهدات والرياضات النفسية والجسدية التي يمارسها الصوفية فهي في نظره لا تخلو من مبالغات تتعدى حدود الحلال والحرام والمباح والمحظور والمكروه والمستحب وفيها ادعاء الكمال للنفس البشرية وهو كمال موهوم مادامت النفوس في الأجساد ⁽¹¹⁶⁾ وفيها أيضا إضرار بالجسم والمزاج وتحريم للمباحات التي أحل الله لعباده .

ويهتم ابن الجوزي اهتماما خاصا بنقد موقف الصوفية من الدنيا فيؤكد أنها ليست في الدين مذمومة لذاتها كما توهموا ⁽¹¹⁷⁾ إذ كيف يذم الله ما أحل لعباده ؟ إنما الذم واقع على سوء سلوك الإنسان فيها وعدم مراعاته لوجوه الحلال والحرام فيما يأخذه منها ، فالعزوف عن الدنيا بدعوى التوجه إلى الآخرة ليس من الدين في شيء لأن الدين يقوم على صلاح الدنيا والآخرة معا ⁽¹¹⁸⁾ ويمضي ابن الجوزي في رسم الحدود الفاصلة بين الفقه والتصوف متمسكا في ذلك بمنطوق الأحكام الشرعية وبحدود الحلال والحرام تمسكا لا يترك مجالا للتفاضل في الإيمان إلا

(113) المصدر نفسه . ص 174 .

(114) المصدر نفسه . ص 256 . 257 .

(115) المصدر نفسه . ص 368 . انظر أيضا قوله ، ليس بين العلم واليقين تضاد إنما اليقين أعلى مراتب العلم . . ص 211 .

(116) المصدر نفسه . ص 369 (حيث يستعمل عبارة « الأشباح قائمة ») .

(117) المصدر نفسه . ص 150 .

(118) المصدر نفسه . ص 150 وما بعدها ، وكذلك ص 181 - 185 و ص 200 .

بمراعاة تلك الحدود ولا يعتبر فيه السلوك الصوفي إلا ضرباً من الغلو في الدين .

وبناء على هذا التّصوّر انتقد ابن الجوزي أبا حامد الغزالي وقال عنه إنّ باع الفقه بالتّصوّف وأنّه اضطرّ إلى الدفاع عن الصّوفيّة لاعتناقه مذهبهم وليس لنقص في علمه وفقهه ⁽¹¹⁹⁾ فجاراهم في مواقفهم من الدّنيا والعزوف عن متاعها وفي مفهوم الفقر وتفضيله على الغنى وفي تحريم المباحات على أنفسهم وإرهاق أجسادهم وغير ذلك ممّا لا يدخل تحت حكم فقهي أو مقصد شرعي ⁽¹²⁰⁾ وإن كان الغزالي قد اعترف بأنّ الصّوفيّة قد أخذوا أنفسهم بما لا يفتي به الفقيه لشدة اهتمامهم بأمر الآخرة .

من الواضح أنّ هذا الموقف قد كان بالغ التّشدّد مع الصّوفيّة إذ رام صياغة تصوّر ديني مقنن بقواعد صارمة ومقيّدة للحياة الرّوحية ولكلّ اجتهاد في الإيمان ⁽¹²¹⁾ ولئن نسب ابن الجوزي هذا التّصوّر إلى السلف فإنّ هذه النّسبة لا تخلو هي الأخرى من إطلاق ومبالغة فكثير من أكابر السلف قد فضّلوا الآخرة على الدّنيا وتعقّفوا عن المباحات وجاهدوا أنفسهم بالطاعات كما كان من بينهم من وازى بينهما فعمل لأخراه ولم ينس نصيبه من الدّنيا . فالموقفان ، في الحقيقة ، قد تعايشا في الضمير الدّيني الإسلامي وإن كان ما يراه بعضهم تفاضلاً في الإيمان يعتبره غيرهم وصاحب " التلبّيس " منهم ، غلوّاً في الدين .

(119) المصدر نفسه - ص 176 - 177 و ص 176 و ص 181 و ص 245 و ص 301 .

(120) المصدر نفسه - ص 301 .

(121) هذا الموقف مغاير لموقف ابن تيمية (ت. 728 هـ) الذي كان يرى الاجتهاد في الإيمان ويعتبره رسالة التّصوّف الحقيقي (انظر : مجموع الفتاوى - ج 11 ص 18 ، وقارن هذا الموقف بما يراه ابن الجوزي غلوّاً في الدين . تلبّيس ، ص 211) .

ولعلّ من أسرار هذا الموقف العنيف الذي اتخذه ابن الجوزي ، فضلا عن المنطلقات المنهجية للتصوّر الحنبلي في التمسك بظاهر النصّ وتجنّب أي وجه من وجوه التأويل⁽¹²²⁾ وروده في سياق ردود الفعل على انتقادات الصوفيّة للفقهاء بكونهم من أهل الدّنيا المتفسّحين في مباحاتها ، ومن المنشغلين بالعلم وجاهه عن الطّاعة والعبادة⁽¹²³⁾ ولا مرأى في أنّ هذا النفس الدّفاعي يشف عن كامن النزاع على زعامة دينيّة أخذت مقاليدها تؤول تدريجيا إلى أيدي الصّوفيّة لتبسط نفوذها على العامة ولتجد طريقها تبعا لذلك ، ووفق اختلال ميزان القوى إلى اكتساب الخطوة لدى أصحاب السلطان أيضا وعلى ضوء هذه الأوضاع يمكن أن نفهم شدّة اهتمام ابن الجوزي بمقاومة صوفيّة الأربطة ، وتأثير سائر الآراء الصّوفيّة ، ولاسيما المنحرفة منها ، في عقول العامّة⁽¹²⁴⁾ .

لقد كان الفقهاء ، إذن ، خلال هذا الطور وما تلاه في حالة دفاع عن مواقفهم إزاء تنامي المدّ الصّوفي وانتشار سلطانه ، وسوف تتجلى مهمّة الدّفاع بشكل أوضح مع شيخ الإسلام تقي الدّين بن تيمية⁽¹²⁵⁾ الذي قاوم صولة التّصوّف الفلسفي في عصره إذ وجد أمامه ، فضلا عن التراث الصوفي السابق له تراث السهروردي⁽¹²⁶⁾ وتراث ابن عربي ومدرسته لدى ابن سبعين⁽¹²⁷⁾

(122) يعتمد المذهب الأصول الثّقليّة أساسا وأصل العلم عند أربابه هو المنقول وتلك ، طريقة أهل السنّة والحديث ... وهي الطريقة المحمّديّة ، (ابن تيمية - مجموع الفتاوى - ج 2 ، ص 57) .

(123) ابن الجوزي - تليس إبليس - ص 158 و 327 و 388 .

(124) المصدر نفسه - ص 174 و 387 و 400 .

(125) توفي سنة 728 هـ .

(126) توفي سنة 587 هـ .

(127) توفي سنة 667 هـ .

والششتري ⁽¹²⁸⁾ وابن الفارض ⁽¹²⁹⁾ وجلال الدين الرومي ⁽¹³⁰⁾ وغيرهم .
كما تصدّى لتفشتي تصوّف الطرق حتى أودع السّجن مرّات بسبب
مواقفه وآرائه ⁽¹³¹⁾ .

ولقد عرف ابن تيمية بكونه خصما عنيدا للصوفية لأنّه كان أول من
شنّ ثورة عارمة على العقائد الصّوفيّة المخالفة للمنهج الإسلامي في الاعتقاد
وفي مقدّماتها عقيدة وحدة الوجود لدى مدرسة ابن عربي التي
استفحل أمرها في عصره . فكان يدعوهم " أهل الوحدة من الملاحدة
" لأنّهم اعتبروا الحقّ والخلق وجهين لحقيقة واحدة وخلطوا بين القديم
والحدث والخالق والمخلوق فعطلّوا حقيقة التّوحيد الإسلامية ⁽¹³²⁾ كما دحض
نظريتهم في تفضيل الولاية على النبوة لاعتقادهم أنّ الوليّ متّصل بالله
بلا واسطة بينما النّبيّ يتلقّى الوحي بوسائط واعتبار الشريعة للمحجوبين

(128) توفي سنة 668 هـ .

(129) توفي سنة 632 هـ .

(130) توفي سنة 672 هـ .

(131) سجن في المرّة الأولى عاما وبضعة أشهر وذلك بسبب تأليفه للرّسالة الحموية سنة
698 هـ وهي جواب عن سؤال حول الصفات ورد عليه من مدينة « حماة » ويتعلّق
بآية الإستواء على العرش وما يتصل بها من الآيات التي ورد فيها ذكر الوجه واليد
والصفوف ومنه قوله تعالى : « الرّحمان على العرش استوى » (سورة طه - الآية 5) و «
يد الله فوق أيديهم » (سورة الفتح - الآية 10) و « وجاء ربك والملك صفا صفا »
(سورة الحجر - الآية 22) . وكان موقف ابن تيمية إزاء هذه الآيات هو التوقّف عن
تأويلها مع التّسليم في الآن نفسه بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقات تماما كما كان موقف
الإمام ابن حنبل لكن ابن تيمية كان يلجّ على المعنى الحرفي للنّص مؤكّدا أنّ الله على
العرش حقيقة وأنّه يشار اليه بالإشارة الحسية وأنّه يتكلّم بحرف وصوت ، وأنّه ينزل
كنزوله هو (أي ابن تيمية) من فوق منبر الجامع الأكبر بدمشق . وبناء على ذلك اتهم
بالتشبيه والتّجسيم وقُدّم للمحاكمة وحبس . ثمّ سجن مرّة ثانية لحملته على آراء ابن
عربي ونقده للطرق الصّوفية فقد كان ينكر التّوسل بغير الله وزيارة الأولياء والطواف
حول الصّخرة والحجرة النّبوية وقد رأى معاصروه في ذلك انتقاما لمقام النّبيّ ولكانة
الأولياء الوارثين لعلمه . وظلّ ابن تيمية بين محاكمة وسجن إلى أن توفي في سجنه سنة
728 هـ (انظر : ابن كثير - البداية والنهاية ، طبعة القاهرة 1351 هـ ج 14 ، ص 45
وص 123)

(132) ابن تيمية - بغية المرتاد في الردّ على الفلاسفة والقرامطة والباطنية - ط. القاهرة ،
1329 هـ - ج 5 ص 122 .

دون العارفين فدافع عن مقام النبوة وصحح مفهوم الولاية وجعل الولي تابعا للنبي ومقتديا بسيرته وهديه ⁽¹³³⁾ وهاجم نظرية وحدة الأديان مبرزاً ما يترتب عليها من الغاء لمفهوم الديانة وتعطيل لحقيقة الرسالة ⁽¹³⁴⁾ وكما هاجم ابن تيمية نظرية وحدة الوجود بمختلف أشكالها وتصدى لمقدماتها لدى مدارس الاتحاد والحلول فاعتبر أعلامها من القائلين بالوحدة الجزئية أي بحلول الذات الإلهية في معين بينما قال أنصار الوحدة المطلقة بحلوله في جميع الأعيان ⁽¹³⁵⁾ وبناء على ذلك اعتبر الخلاج من أهل الوحدة الملاحدة لأنّ الفناء الذي حققه هو ، في نظره ، « فناء عن وجود السوى » وليس فناء « عن شهود السوى » ⁽¹³⁶⁾ فلم تكن الوحدة التي نشدها وحدة شهود بل وحدة وجود وحتى إذا رأى فيها المدافعون عنه شهوداً للحق فهو عنده شهود ملحد لأنّه سوى فيه بين الكفر والإيمان ⁽¹³⁷⁾ . وهكذا لم يذهب ابن تيمية مذهب الغزالي في التماس العذر له وحسن الظنّ بأمثاله ⁽¹³⁸⁾ واعتبر أصحاب هذه المعتقدات كلّها في صفّ واحد غير آبه بما بينهم من فوارق ومصدراً حكمه عليهم بالإلحاد .

(133) ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرّحمان وأولياء الشيطان - مجموع الفتاوي - ج 11 - ص 161 . 163 و ص 225 - 226 .

(134) ابن تيمية : مجموع الفتاوي - ج 11 - ص 50 .

(135) ابن تيمية : حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود - مجموع الفتاوي - ج 2 - ص 140 - 145 .

(136) ابن تيمية : الردّ الأقوم على ما في نصوص الحكم - مجموع الفتاوي - ج 2 ص 369 - 372 .

(137) المصدر نفسه - ص 377 وما بعدها .

(138) الملاحظ أنّ الغزالي رغم انتقاده ودحضه لعقيدة الاتحاد والحلول كان يلتزم العذر لأصحابها ويعتبر الخلاج ولياً .

وقد تميّز ابن تيمية بحسّ نقدي مرهف ، رغم تحامله أحيانا ، وذلك حين أرجع تلك العقائد إلى أصولها الدخيلة وخاصة منها الأصول الفلسفية اليونانية القائمة على نظرية الفيض والصدور⁽¹³⁹⁾ وهي أصول تبنّتها الفلسفة الإسلامية وتسرّبت إلى الفلسفة الصوّفية فتجلّت في فلسفة الأنوار لدى السهروردي ونظرية الاتصال لدى الفارابي⁽¹⁴⁰⁾ وابن سينا⁽¹⁴¹⁾ كما لم يغفل عن الأثر النصراني المتأثري من عقيدة التجسّد المسيحيّة⁽¹⁴²⁾ إلّا أنه وفق نظريته الخاصة في الألوهية⁽¹⁴³⁾ يضع المسؤولية الكبرى في النهاية على كاهل الجهميّة⁽¹⁴⁴⁾ ويعزّوها إلى مقالات جهنم بن صفوان⁽¹⁴⁵⁾ في التّوحيد ولاسيما اعتقاده أنّ الله بذاته في كل مكان⁽¹⁴⁶⁾ ونفيه للجهة عنه⁽¹⁴⁷⁾ وتأويل كلام الله لموسى بالإلهام⁽¹⁴⁸⁾ إلّا أنّ آراء الجهميّة تهدف إلى تنزيه الذات الإلهية وقد اتضحت مقاصدها منذ الخلاف الناشب بين الجهم ومقاتل

(139) ابن تيمية : بغية المرتاد - ج 5 ، ص 6 - 7 .

(140) توفي سنة 339 هـ .

(141) توفي سنة 428 هـ .

(142) ابن تيمية : حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود - مجموع الفتاوي ، ج 2 ص 172 - 173 .

(143) هي نظرية المتوقفين من السلف وقد كان ابن تيمية أكثر منهم تشبّها بحرفية النصّ فغدا أميل إلى التّجسيم (راجع الإحالة رقم 131 من هذا البحث) .

(144) ابن تيمية : الردّ الأقوم على ما في نصوص الحكم - مجموع الفتاوي - ج 2 - ص 367 .

(145) توفي سنة 128 هـ .

(146) ابن تيمية : حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود - مجموع الفتاوي - ج 2 ، ص 140 - 141 .

(147) المصدر نفسه .

(148) ابن حنبل : الردّ على الجهمية والزنادقة . ط . الرياض 1977 م ، ص 120 - الدرامي : الردّ على الجهمية ، ط . ليون 1960 . ص 94 - ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 3 ص 318 .

ابن سليمان⁽¹⁴⁹⁾ وهي مقاصد لا تنسجم مع النظريات الصوفية في الاتحاد والحلول ووحدة الوجود لتورطها في شبه التجسد والتجسيم والتشبيه فقد عرف عن الجهم نفيه للصفات وللإستواء المادي ، ولبدأ التمكن في السماء وهي قضايا كان المذهب السلفي يثبتها أو يتوقف بشأنها ويمسك عن تأويلها منكرا على الجهمية والمعتزلة والشيعة والأشاعرة أيضا اعتماد العقل في فهمها و متمسكا بمبدأ التسليم بها عن طريق السماع . وقد ذهب ابن تيمية في الدفاع عن عقيدة السلف في الألوهية مذهباً بعيداً تجلّى خاصّة في الرسالة الحموية⁽¹⁵⁰⁾ واقترب به من دائرة التجسيم والتشبيه مما تسبب في سجنه وهكذا يتضح أنّ نقده للصوفية لم يخل رغم دقته في التمييز بين عقيدة التوحيد الإسلامية وغيرها من النظريات الدخيلة ، من وقوع تحت تأثير الانتماء المذهبي والخلاف العقائدي . وكذلك كان الشأن معه في نقده للجبر الصوفي فهو لا يكتفي بإرجاعه إلى أصول جهمية بل يتهم أيضا أهل السنة من الأشاعرة بالسير على نفس المنوال معتبرا نظرية الكسب عندهم « تجهماً جديداً » . والواقع أنّ ابن تيمية بسلفيته المتشددة لم يكن يقبل أي ضرب من ضروب التأويل في شؤون الاعتقاد وكان يفضل التوقف عند منطوق النصّ الديني على غرار السلف ، ولذلك كان يلقي تبعة كل انحراف على كاهل العدو التاريخي للسلفية وهو الجهمية .

ولم يسلم التصوف السنّي ، تبعا لذلك ، من ثورته السلفية العارمة وهو لئن أنصف الغزالي في رده على صوفية الاتحاد والحلول وعلى النظريات الفلسفية الدخيلة⁽¹⁵¹⁾ فهو لم يكن يوافقه على كل تأويلاته

(149) توفي سنة 150 هـ وهو زعيم المشبهة والقائل بأنّ الله جسم يشبه المخلوقات .

(150) راجع الإحالة رقم 131 من هذا البحث .

(151) أشار ابن تيمية إلى ردّ الغزالي على هذه الآراء وبرآه من القول بها فأكد أنّه « لم يقل بذلك بل يكفر من يقول بذلك » (بغية المراتد ، أو السبعينية - ج 5 ص 6 - 7) .

الصّوفيّة فكتاب " الاحياء " في نظره ، فيه ما هو مقبول وما هو مذموم وما هو متنازع فيه و « فيه أحاديث وآثار ضعيفة بل موضوعة كثيرة وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم » ⁽¹⁵²⁾ ولم يغفر له أيضا تسامحه مع بعض كبار الصّوفية ، والتماس العذر لهم لأنّه « إذا ذكر معارف الصّوفيّة كان بمنزلة من أخذ عدوّاً للمسلمين وألبسه ثياب المسلمين » لكنّه يعترف ، مع ذلك ، بأنّ في كتاب " الاحياء " « من كلام المشايخ الصّوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة » ويستخلص من ذلك قائلًا « فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس وتنازعوا فيه » ⁽¹⁵³⁾ .

وفي هذا التّمييز بين المقبول والمردود من تصوّف الغزالي يكمن نقد ابن تيمية للتصوّف السنّي وسرعان ما نتبيّن أنّ علامة التّمييز عنده تتمثّل في الحدّ الفاصل بين الاعتقاد السلفي والاعتقاد السنّي كما بلوره الأشعري ورسخه أبو حامد الغزالي وغيره من أعلام المدرسة الأشعرية . وهو الحدّ الفاصل بين منهجين في التعامل مع النصّ الديني : المنهج السلفي المتوقّف عند ظاهر النصّ والرافض لكلّ تأويل عقلي والمنهج السنّي الأشعري الجامع بين مقتضيات العقل والنقل فيما يتّصل بشؤون الاعتقاد . فالخلاف إذن له صلة بقضايا الكلام وإن اتّخذ من تصوّف سياقاً وإطاراً إذ يتناول مسائل الذات والصفات والخبر والاختيار والتنزيه والتشبيه وغيرها من المسائل النّاجمة عن الخلاف بين المنهجين ⁽¹⁵⁴⁾ ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك بقضية رؤية الله في اليوم الآخر ⁽¹⁵⁵⁾ التي اتّخذ منها ابن تيمية

(152) ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية . مجموع الفتاوي ، ج 10 ص 551 . 552 .

(153) المصدر نفسه .

(154) ابن تيمية : منهاج السنّة . ط . 1321 هـ ، ج 3 ، ص 23 . 25 و ص 91 .

(155) المصدر نفسه . ج 3 . ص 97 . 102 .

موضوعا لنقد الغزالي وغيره من أهل السنة . فهو ينتقدهم لتأويلهم المظهر الحسّي في هذه الرؤية بمزيد العلم كاللذة التي في الدنيا بذكره ولكنها أكمل ⁽¹⁵⁶⁾ وذلك حرصا منهم على مبدأ تنزيه الذات الإلهية عن المدركات الحسّية ، وهو هنا ، لا ينتقد الغزالي فقط بل يتحامل على الجويني ⁽¹⁵⁷⁾ والباقلاني ⁽¹⁵⁸⁾ والأشعري أيضا ويраهم متأثرين في ذلك بمتصوفة الفلاسفة من النفاة مثل الفارابي ⁽¹⁵⁹⁾ القائل باللذة العقلية وغيره من نفاة النعيم الحسّي في الجنة ويعزو ابن تيمية ، في نهاية المطاف موقفهم هذا إلى الجهمية والمعتزلة الذين ينكرون الرؤية أصلاً ويؤوّلون مسألة تكليم الله لموسى وينفون الصفات ، وهكذا يضع ابن تيمية جميع المخالفين لموقفه السلفي في صفّ واحد لتحكيّمهم العقل إن قليلا أو كثيرا في شؤون العقيدة وفي مقدّماتهم الجهميّة سبب كلّ البلاء ⁽¹⁶⁰⁾ .

وقد انتقد ابن تيمية المدرسة الشاذلية في التصوّف وهي ذات اتجاه سنّي وتقتضي في ذلك آثار الغزالي فاتهم أبا الحسن الشاذلي ⁽¹⁶¹⁾ بالإنسياق وراء مدرسة ابن عربي لقوله بحالتي " القبض " و " البسط " ، كما دخل في خصومة مع أشهر تلاميذه وهو ابن عطاء الله

(156) المصدر نفسه . ج 3 ، ص 98 وما بعدها . يقول عن المنكرين للرؤية ما يلي : « والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة تنكر هذه اللذة وقد يفسّرها من يتأوّل الرؤية بمزيد العلم كاللذة التي في الدنيا بذكره لكن تلك أكمل وهذا قول متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي وأبي حامد وأمثاله فإنّ ما في كتبه من الأحياء وغيره من لذة النّظر الى وجهه هو بهذا المعنى » .

(157) توفي سنة 478 هـ .

(158) توفي سنة 403 هـ .

(159) توفي سنة 339 هـ .

(160) عبد القادر محمود : الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام . ص 144 . 146 . انظر أيضا :

علي سامي النّشار . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ص 221 .

(161) توفي سنة 656 هـ .

السكندري ⁽¹⁶²⁾ فاتهمه بالقول بالحلل ووحدة الوجود معتمدا في ذلك بعض العبارات الواردة في مؤلفاته ⁽¹⁶³⁾ وقد أورد ابن الألوسي البغدادي في " جلاء العينين " نصّ تلك العبارات مؤكداً أنّ اتهام ابن تيمية لا محلّ له لأنّ تلك العبارات يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية ⁽¹⁶⁴⁾ لكنّ ابن تيمية لم يكن يدع مجالا لأيّ تأويل إذ لم يسلم من نقده حتّى الهروي الأنصاري ⁽¹⁶⁵⁾ المعروف بسلفيته ورأى في نظرية " المراد " ⁽¹⁶⁶⁾ عنده ما يلوّح بمبدأ الجبر ويفضي الى إسقاط التكاليف ⁽¹⁶⁷⁾ إلّا أنّ ابن قيم الجوزية ⁽¹⁶⁸⁾ سوف يتدارك هذا الاتهام وسيكون دون شيخه تشدداً في هذه المسألة ⁽¹⁶⁹⁾ .

لكن حدة ابن تيمية في نقده للصوفيّة قد بلغت أوجها مع تصوّف الطرقي فقد اتّسم موقفه بمواجهة صريحة لما نشرته الطرق من

(162) توفي سنة 709 هـ .

(163) من أشهر مؤلفاته الحكم العظائية . وله أيضا التنوير في اسقاط التدبير . ولطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسى وشيخه الشاذلي أبي الحسن . وعنوان الطريق في آداب الطريق . وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس .

(164) ابن الألوسي البغدادي : جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين . طبعة القاهرة ، 1298 هـ ، ص 41 - 43 .

(165) توفي سنة 481 هـ . (راجع الإحالة رقم 73 من هذا البحث) .

(166) هو أرفع مقام في " منازل السانين " عند الهروي وهو مقام الولاية (منازل السانين . شرح القاشاني (ت. 730 هـ) . طبعة 1315 هـ ، ص 260 - 268) .

(167) ابن تيمية : منهاج السنّة النبويّة . ج 3 ، ص 23 - 25 و ص 91 وما بعدها .

(168) توفي سنة 751 هـ .

(169) دافع ابن القيم في " مدارج السالكين " وهو الشرح الذي وضعه لمنازل السانين عن الهروي الأنصاري وردّ تهمة الاتحاد والحلل التي رماه بها أستاذه ابن تيمية (انظر في ذلك ما نقله عبد القادر محمود عن " المدارج " في كتابه : الفلسفة الصوفيّة في الإسلام ، ص 120 - 121) .

اعتقادات في نفوس العامة ، ولاسيما عقيدة الولاء للمشايخ وتقديس الأولياء واعتبارهم معصومين وشفعاء عند الله ووسطاء بينه وبين عباده . وقد انتقد في هذا السياق اتباع أحمد الرفاعي وبرآه من دعاويهم مؤكّدا العصمة للأنبياء دون الأولياء ومبيّنا أنّ الوساطة إشراك بالله وأنّ من اتخذوا من دون الله شفعاء هم من جنس المشركين ⁽¹⁷⁰⁾ كما هاجم ظاهرة الخوارق والكرامات ولم ير فيها دليلا على صحّة الولاية إذ قد يكون " الخارق للفاجر " على حدّ قوله ، ولذلك وجب التمييز بين الكلمة الدنيوية والكلمة الكونية ⁽¹⁷¹⁾ وبين الخارق الدنيوي أو المؤيد للدين ، والخارق الكوني المتّصل بالإرادة الكونية . فما ليس فيه حجّة على الدين أو نفع للمؤمنين لا يعتبر برهانا على صدق الولاية وأعظم الكرامات العمل الصالح وصدق الإيمان والحجّة في الدين وقضاء مصالح المسلمين . وأحسن دليل على الولاية مطابقتها للكتاب والسنة ⁽¹⁷²⁾ وقد تصدّى ابن تيمية لما تردّى فيه التصوّف الطرقي من انحرافات فشنّع على " صوفيّة الأرزاق " اعتقادهم الجبري ⁽¹⁷³⁾ وفضح مظاهر الإباحة واللّهو في السماع وما أفضت إليه من ولع بالنسوان وشغف بالمردان كما شهّر بأعمال الشعوذة والدجل واصطناع حالات الصرع واللّعب بالحيات والنار وتحديّ بنقده هذا أقوى الطرق نفوذا في عصره ومن مواقفه المشهورة في ذلك مناظرته للبطائحية بمحضر السلطان ⁽¹⁷⁴⁾ .

(170) ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان - مجموع الفتاوي - ج 11 ، ص 290 . 293 .

(171) المصدر نفسه : ص 262 . 265 و ص 283 . 285 .

(172) المصدر نفسه ص 161 . 163 و ص 169 . 171 .

(173) ابن تيمية : الصوفيّة والفقراء - مجموع الفتاوي - ج 11 ص 18 . 19 .

(174) مناظرة ابن تيمية لدجاجلة البطائحية - مجموع الفتاوي - ج 11 ، ص 445 . 474 .

ومهما يكن من أمر تحامل ابن تيمية أو إنصافه ، وانحيازه أو تجرده فإن معارضته المتشددة للصوفية قد كانت معارضة ناقد لكل ما في التجارب الصوفية الإسلامية من شبه التضارب مع حقيقة التوحيد وحقيقة الرسالة وهما أصلا الإسلام ولم تكن معارضة رافض للتجربة الصوفية بالكلية . إلا أنه رغم اعترافه بالتصوف باعتباره « اجتهدا في الإيمان » ⁽¹⁷⁵⁾ واعترافه بالفقه باعتباره « اجتهدا في الأحكام » ورغم احترامه لأعلام التصوف السني والسلفي مثل رابعة ⁽¹⁷⁶⁾ والجنيدي ، وأبي حامد الغزالي والهروي الأنصاري ، وأبي طالب المكي ⁽¹⁷⁷⁾ فضلا عن أوائل الصوفية من السلف فإنه لم يكن يتورع عن نقدهم . ولا يكاد يحتفظ من التصوف إلا بما ينسجم مع طبيعة انتمائه المذهبي ومعتقد السلفي .

ولّا نجد من حمل لواء المعارضة الحنبلية ، بعد ابن تيمية ، أحسن من تلميذه الشهير ابن قيم الجوزية ، الذي اقتفى أثر أستاذه في الرد على دعاة وحدة الوجود والحكم على مدرسة ابن عربي بأنها مدرسة أهل الإلحاد « الذين يقولون ما ثم وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله وهو حقيقة هذا العالم ، فليس عند القوم ربّ ولا عبد ولا مالك ولا مملوك ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود ولا مستعان به . بل الربّ هو نفس العبد وحقيقته والمالك هو عين المملوك والراحم هو عين المرحوم . وإنما التغاير أمر اعتباري بحسب مظاهر الذات وتجلياتها فظهر الله في صورة معبود كما ظهر في صورة فرعون وفي صورة عبد كما ظهر في صورة العبيد وفي صورة هاد كما في صورة الأنبياء والرسل والعلماء . والكل من عين واحدة بل

(175) ابن تيمية : الصوفية والفقراء . مجموع الفتاوى ، ج 11 ، ص 16 .

(176) توفيت سنة 185 هـ . وقد دافع ابن تيمية عن رابعة واعتبرها « عابدة مؤمنة »

(مجموعة الرسائل والمسائل . طبعة القاهرة . 1341 هـ ج 1 ص 62) .

(177) توفيت سنة 386 هـ (راجع الإحالة رقم 73 من هذا البحث) .

هو العين الواحدة » (178) وقد تعرّض ابن القيم إلى ما يترتب على منطق هذا المذهب من خلل في القيم الخلقية ومن تصوّر معكوس لطبيعة الوجود فقال مندداً بأنصار هذا المذهب : « أيرضون أن يسوّى بين أحدهم وبين الكلب والخنزير فيأكلان معا في إناء واحد ؟ بل أيرضون أن يكونوا كالأخراف والدجاج وأنواع الحيوان والطيور الذي يذبح فيذبحون ويكونون طعاما لبعض السباع وجوارح الطير ؟ وهل يرضون أن يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطّمه ؟ » (179) ويمضي ابن القيم حاذيا حذو أستاذه في حشد البراهين الدالة على ضرورة التمييز بين الخالق والمخلوق والعابد والمعبود فإذا كان أهل الوحدة يعتبرون أنّ المخلوقات من أفعال الله وأنّ أفعاله من صفاته وصفاته من ذاته ، فإنّه يردّ عليهم بأنّ المخلوقات ليست من صفاته القائمة بذاته بل من آثار أفعاله أي من مفعولاته وهي منفصلة عنه باعتبارها محدثات (180) وإذا كان هذا هو موقف ابن القيم من صوفيّة وحدة الوجود فإنّه كان دون أستاذه تشدداً مع التّصوّف السّنيّ والسلفي ويتّضح ذلك خاصّة في «مدارج السّالكين» (181) الذي دافع فيه عن الهروي الأنصاري وبرّاه من تهمة الحلول والاتحاد التي رماه بها ابن تيميّة .

موقف التّأصيل

لا جدال ، إذن ، في أنّ معارضة سنيّة للتّصوّف قد وجدت في تاريخ الفكر الدّيني الإسلامي ، ولا جدال أيضا في أنّ الموقف الحنبلي قد

(178) ابن قيم الجوزية : التفسير القيم ، ص 51 - 52 .

(179) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين - ط . القاهرة ، 1956 - ج 3 - ص 94 .

(180) المصدر نفسه .

(181) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين : شرح منازل السائرين للهروي الأنصاري ، طبعة المنار بمصر 1331 / 1334 هـ ، وطبعة القاهرة 1933 - 1956 م في ثلاثة أجزاء .

مثل أعنف مظهر لها كما كان له أثره في مزيد تحصين موقع السنّة تجاه المواقف الصّوفيّة المتطرّفة ، ويظهر ذلك خاصّة في انحصار تلك المواقف في مناطق محدّدة من العالم الإسلاميّ دون غيرها ⁽¹⁸²⁾ لكن ذلك الأثر لم يكن كفيلا بإيقاف تيار التصوّف الفلسفي الذي تواصل مع عبد الكريم الجيلي ⁽¹⁸³⁾ وصدر الدين الشّيرازي ⁽¹⁸⁴⁾ ولا كذلك بالحدّ من انتشار التّصوّف الطرقي الذي اكتسح الحياة الدّينية الإسلاميّة . فالإنتصار الذي حققته السنّة لم يكن في الحقيقة كاملا ممّا جعل البعض يعتقد أنّ القلعة التي ما فتئ الفقهاء يحرسون على تحصينها بعدّة من الأدلّة والبراهين لم تكن في الواقع جدّ حصينة ⁽¹⁸⁵⁾ ومردّد ذلك إلى جملة من الأسباب من بينها أنّ الفقهاء رغم انتمائهم السنّي الموحد لم تكن لهم في الواقع منطلقات منهجية موحّدة في التّعامل مع النصّ الدّيني فاختلّفت ، تبعاً لذلك حظوظهم من التّأويل بالإضافة إلى ما تلوّنت به مواقفهم من تباين في الاعتقاد بين سنّة أشعريّة وسنّة سلفيّة ممّا جعل السنّة لا تواجه التّصوّف مواجهة واحدة ولا تتعامل معه بشكل منسّق . ولئن وجد حدّ أدنى من الاتفاق على درء خطر النظريات المخالفة للمنهج الإسلاميّ فإنّ المواقف لم تكن بنفس الدّرجة من الحسم لأنّ هامش الاجتهاد في رصد ذلك الخطر قد ظلّ فسيحا ولذلك تنوّعت داخله المواقف بتنوّع الانتماء ، وحتى بتنوّع الأشخاص أحيانا داخل المذهب الواحد ومدى تسامحهم أو تشدّدهم مع التيار الصّوفي . وممّا زاد في هشاشة الموقف السنّي أنّ الفقهاء لم يكونوا

(182) انحصرت تلك التّيارات خاصّة ببايران وتركيا وبعض مناطق العراق حيث الشّيعيّة المتصوّفة .

(183) توفي سنة 805 هـ مؤلف " الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر " . ط . انقاهرة ، 1304 هـ / 1886 م .

(184) توفي سنة 1050 هـ مؤلف " الحكمة المتعالية " أو " الأسفار الأربعة " . ط . مصر 1212 هـ .

(185) هـ . ا . جيب H. A. Gibb ، الاتّجاهات الحديثة في الإسلام . ص 46 وما بعدها .

دائما مدركين لطبيعة العدو الذي يقاومونه ويشنون حملاتهم ضده ، ولا عارفين بسرّ تأثيره القوي في الضمير الديني الإسلامي ⁽¹⁸⁶⁾ فضلا عن أنّ الحياة الدينية الإسلامية لم تعرف نوعا واحدا من التّصوّف بما عسرت معه محاصرة الظاهرة الصّوفيّة .

ولعلّ في هذه الاعتبارات السّالفة ما يفسّر اضطراب المواقف وتأرجحها بين التماس العذر للصّوفيّة استنادا إلى مفهوم « الشّطح » ⁽¹⁸⁷⁾ وحسن الظنّ في تأويله اعتبارا لحالات الوجد والسكر والفناء ، لدى البعض ، وإدانة أصحابه ومؤاخذتهم بأقوالهم والطعن في عقيدتهم لدى البعض الآخر وتصل المواقف الى حدّ التّضارب أحيانا بشأن كبار المتصوّفة . فقد استمرّ الخلاف في الفقهاء حول تصوّف الحلاج وتردّد صده في تاريخ الفكر الديني الإسلامي عبر مختلف العصور ⁽¹⁸⁸⁾ فمن الشّافعية من دافع عنه أو أحسن الظنّ به كالإمام أبي حامد الغزالي الذي التمس له العذر ⁽¹⁸⁹⁾ في حال سكره ، بينما كفره الجويني ، والذهبي ⁽¹⁹⁰⁾ ولزم الحياد كلّ من ابن سريج ⁽¹⁹¹⁾ وابن حجر ⁽¹⁹²⁾ والسيوطي ⁽¹⁹³⁾ ومن المالكية من انتقده كالطرطوشي ⁽¹⁹⁴⁾ وعياض ⁽¹⁹⁵⁾

(186) المرجع نفسه ، ص 51 .

(187) راجع الإحالة رقم 85 من هذا البحث .

(188) دائرة المعارف الإسلامية . الطبعة الفرنسية الجديدة (EI2) . مقال : حلاج . بقلم :

(ل . ماسينيون و ل . غاردي L. Gardet) .

(189) الغزالي : الأحياء - ج 3 ص 348 - 350 .

(190) توفي سنة 748 هـ أو 753 هـ .

(191) توفي سنة 306 هـ .

(192) توفي سنة 852 هـ .

(193) توفي سنة 911 هـ .

(194) توفي سنة 520 هـ .

(195) توفي سنة 544 هـ .

وابن خلدون⁽¹⁹⁶⁾ ومنهم من دافع عنه أو لزم الحياد ، ومن الحنابلة من خاصمه كابن الجوزي وابن تيمية ومن ناصره كابن عقيل⁽¹⁹⁷⁾ ومنهم من حايد . ومن الحنفية من والاه أو عاداه ومنهم من توقّف كابن بهلول⁽¹⁹⁸⁾ وتذكر المصادر غير هؤلاء ممّن يجوز إدراج أسمائهم في إطار هذا التصنيف الثلاثي⁽¹⁹⁹⁾ .

من الواضح إذن أنّ تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصّوفيّة قد تمخّض عن تيّارين على الأقل داخل الدائرة السّنيّة ، اتسم الأول ، رغم معارضته بالتسامح بينما عرف الثاني بالتشدد . ولذلك كانت المواقف متأرجحة بين هذين القطبين وربما بلغت درجة الخلاف ممّا دعا بعضهم ، في وقت ما ، إلى التحكيم بينها⁽²⁰⁰⁾ فإذا « كان ملا علي القارئ ، يكفّر ابن عربي في أربع وعشرين دعوى من دعاويه »⁽²⁰¹⁾ وكان ابن حجر العسقلاني يتهم ابن الفارض ، بالاتحاد الصّريح⁽²⁰²⁾ وإذا كان برهان الدّين البقاعي⁽²⁰³⁾ يؤلف « تنبيه الغبيّ على تكفير ابن عربي » و « تحذير العباد من أهل

(196) توفي سنة 808 هـ .

(197) توفي سنة 513 هـ وكذلك الطّوفي المتوفى سنة 715 هـ .

(198) توفي سنة 318 هـ (راجع حول كلّ من سبق ذكرهم : دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الفرنسية الجديدة : E2 . مقال الخلاج) .

(199) وقد كفّره فقهاء الظاهرية وفي مقدّماتهم محمد بن داود (ت. 297 هـ) وابن حزم (ت. 456 هـ) المرجع نفسه لـ ماسينيون L. Massignon . أخبار الخلاج . طبعة باريس . ص 268 .

(200) ابن الألويسي البغدادي : جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين . طبعة القاهرة 1298 هـ ، ص 40 وما تلاها .

(201) أحمد أمين : ظهر الإسلام . دار المعارف ، القاهرة . - ج 4 ، ص 228 .

(202) محمد مصطفى حلمي . ابن الفارض والحب الإلهي . القاهرة ، 1945 ، ص 82 وما بعدها .

(203) توفي سنة 858 هـ .

العناد ببدعة الإلحاد» (204) معددا العلماء الذين رموا مدرسة ابن عربي بالزندقة (205) ومذكّرا بمؤلفاتهم في هذا الصدد (206) فإن السيوطي يردّ على البقاعي وأضرابه مدافعا عن ابن عربي في كتابه «تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي». ومناصرا ابن الفارض في «قمع المعارض بنصرة ابن الفارض» (207) وأمثال هذه المجادلات، في العصور الموالية كثيرة وهي لا تخلو من تعصّب لنصرة الأشخاص في الجبهتين المتعارضتين دون الاحتكام في ذلك إلى الجوانب العلمية الدقيقة.

ورغم ذلك فقد ظهرت وسط هذا الخضمّ من المجادلات، ومنذ القرن الثامن للهجرة، مواقف لبعض الفقهاء الأعلام، تحاول التنسيق بين أجزاء المنظومة الفقهية السنيّة، والحدّ من مواطن الشطط في الاتجاهين، بضبط حدود التسامح والتشدد إزاء الظاهرة الصوفيّة. ولعلّ من أبرز هذه المواقف موقف ابن خلدون (208) وموقف الشاطبي (209) وذلك بمناسبة الخلاف الذي ظهر بين الفقهاء والصوفيّة حول ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد.

(204) أحمد أمين: ظهر الإسلام - ج 4، ص 228 - مصطفى حلمي - ابن الفارض والحب الإلهي، ص 84 - 85.

(205) وقد خصّ بالذكر عز الدين بن عبد السلام، وابن دقيق العيد، وتقي الدين السبكي (المرجع نفسه).

(206) ذكر منها: لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، وتاريخ ابن كثير، وناصحة الموحدين وفاضحة الملحدّين للعلاء البخاري، والفتاوي المكيّة للعراقي، وتاريخ العيني، وشرح الثانية للبطاطي، وكشف الغطاء لابن الأهدل، كما ذكر البقاعي أنّ ابن عربي وابن الفارض كانا يتعاطيان الخشيش (المرجع نفسه، انظر أيضا: عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، ص 634 - 635).

(207) صالح المقبل: العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشائخ، ط. القاهرة 1328 هـ ص 378 - مصطفى حلمي - ابن الفارض والحب الإلهي، ص 85 - 86 - دائرة المعارف الإسلامية - المطبعة العربية - مقال: ابن عربي، ص 231 - 237).

(208) راجع الإحالة رقم 196 من هذا البحث.

(209) توفي سنة 790 هـ.

كان موقف ابن خلدون موقفا تضافرت على صوغه ثلاث مؤهلات تميّزت بها ثقافة الرّجل ، ونعني بها ثقافة المؤرخ ، والفقيه ، والمتصوّف ، ولذلك تمكّن من أن يصوغ الموقف التأليفى للسّنة من التّصوّف ، وأن « يهذب المسائل »⁽²¹⁰⁾ ويرسم المعادلة بين الأطراف المتنازعة ، فوق بين موقفى الغزالي وابن تيمية ، وتسامح حيث يجوز التسامح وتشدّد حيث ينبغى التّشدّد . فبعد أن أكّد القاعدة السّنية حول ضرورة التّكامل بين الظاهر والباطن ونفى الاختلاف والتضارب بينهما ، متحرّرا من القيود التي وضعها فقهاء المالكية للمفتين والفتاوي كما فعل الغزالي مع فقهاء الشافعية ، مضى يصوغ قاعدة الحسم في الحكم على التجارب الصوفية أولها ، مقيدا لظاهرتي التسامح والتّشدّد معا اعتمادا على مسألة غيبة الحسّ أو حضوره في التجربة الصّوفية وعلى سلوك الصوفي وتقواه ، واعتبارا أيضا ، لجهة القصور في المعجم الصوفي وما ينجم عنه من إشكال على المستوى الإصطلاحي⁽²¹¹⁾ . فإذا كان السّلك مراعيّا لأحكام الشّرع وصدرت الأقوال في حالات الوجد والغيبة عن الحسّ ثمّ أنكرها أربابها في حالات الصّحو ، أمكن الرّكون إلى التّأويل وجاز حينئذ التماس العذر أمّا إذا أنبأ السّلك الصّوفي بمجانبة التعاليم الشّرعية ، وتمسك القائلون بمقالاتهم في حالة حضور الحسّ وامتلاك العقل ، انتفى إذاً كلّ

(210) لا يخفى ما في عبارة عنوان كتاب « شفاء السّائل لتهذيب المسائل » من دلالة على المقصد التّأصيلي .

(211) ابن خلدون : المقدّمة - ج 2 ص 586 . شفاء السّائل - ص 49 . وفيها يقول عن " علم الكاشفة " : « واعلم أنّ الخوض في هذا الفنّ من الأفعال محظور من وجوه . أولها العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من علم الملكوت متعذّرة لا بل مفقودة لأنّ الفاظ التّخاطب في كلّ لغة من اللّغات إنّما وضعت لمان متعارفة من محسوس أو متخيّل أو معقول تعرفه الكافة إذ اللّغات تواضع واصطلاح . فلا توضع إلّا للمعروف المتعامد . فأمّا ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم يوضع له . ولا يصحّ أيضا التّجوّز بهذه الألفاظ على طريق المجاز إذ التّجوّز إنّما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك . »

تأويل بقيام الحجّة عليهم . وقد ضرب ابن خلدون على موقفه هذا مثالين كان في الأول آخذاً بمبدأ حسن الظنّ والتماس العذر وكان في الثاني صريح الإدانة ، يقول في المقدّمة : « من الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحسنّ والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور ، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا كما وقع لأبي يزيد وأمثاله ، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه ، وأمّا من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسّه ولم تملكه الحال فمؤاخذ . وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفيّة بقتل الخلاج لإبته تكلم في حضور وهو مالك حاله » (212) بينما نجده يقول عن التّصوّف الفلسفي لدى مدرسة ابن عربي مصرّحاً بكفره وكفر أتباعه : « وأمّا حكم هذه الكتب المتضمّنة تلك العقائد المضلّة وما يوجد منها أو من نسخها بين أيدي الناس مثل الفصوص والفتوحات الكيّة لابن عربي والبدّ لابن سبعين وخلع التعلين لابن قسيّ فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامّة في الدّين بمحو العقائد المختلة . فيتعيّن على أولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة ويتعيّن على من كانت عنده التّمكين منها للإحراق » (213) .

وقد تناقل الفقهاء هذا الموقف التأليفي بعد ابن خلدون باعتبار ضابطا للمشروعيّة الصّوفيّة وفاصلا بين التّصوّف السنّي والتّصوّف المنفصل عن الدّائرة السنّيّة . ومن العلماء الذين وثقوا هذا الاتجاه وتناقلوا هذا الموقف بعد ابن خلدون العالم

(212) ابن خلدون : المقدّمة ، ج 2 . ص 596 .

(213) ابن خلدون : شفاء السّائل ، طبعة استنبول ، 1958 م . ص 110 .

السني صالح المقبل في كتابه « العلم الشامخ في إشار الحق على الآباء والمشايخ » (214) .

وفي إطار هذا المجهود التأصيلي يندرج موقف أبي إسحاق الشاطبي الذي واجه الخلاف بين الفقهاء والصوفية في بيئته الأندلسية بمحاولة التوفيق بين أصول الفقه وأصول التصوف وهو ما يتضح من خلال أشهر مؤلفاته كالموافقات والاعتصام والفتاوي (215) . وقد ركز محاولته تلك على تأصيل السلوك الصوفي في الشريعة وفق التصور السني المالكي . فهو لئن اعتبر التصوف مرتبة عليا من مراتب التدبير تقوم على « الأخذ بالعزائم واجتناب الرخص » و « الاستباق إلى الخيرات » والنزوع إلى الكمال البشري بمراعاة حقوق الله وتفضيل الآخرة على الأولى (216) فقد قرّر من ناحية أخرى عموم الشريعة لجميع المكلفين وشمولها لعالمي الغيب والشهادة إذ ردّ إليها كلّ ظاهر وباطن وحكمها في شتى المبادئ والأصول الصوفية بأن جعلها مقياسا لسائر المقامات والأحوال ومحكّا للكشف والكرامات وخوارق العادات ، وضابطا لحدود التأويل . وقد توسّل إلى غايته تلك بمنهج نقدي للتراث الصوفي السني ، محتكما في ذلك إلى الكتاب والسنة كما لم يخل منهجه من استناد إلى مواقف السلف الصالح إذ عمد إلى تنقيّة التصوف ممّا شابه من أوهام وترّهات وبدع وانحرافات

(214) هو صالح بن مهدي المقبل ، مؤلف يمّني من علماء القرن الحادي عشر الهجري . انتقد في كتابه المذكور ابن عربي وابن الفارض وشنّع عليهما كما تعرض لغيرهما من الصوفية بالنقد والتجريح وخاصة منهم صوفية الاتحاد والخلول ووحدة الوجود وهو يستند في موقفه إلى كلّ من الغزالي وابن تيمية كما ينقل موقف ابن خلدون المشار إليه سائفا نقلا حرفيا مضيفا إليه قوله : « وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة الثانية من نظم ابن الفارض ... » (العلم الشامخ ، ص 478) .

(215) الموافقات بين أصول الشريعة - دار المعرفة ببيروت ، ط 2 ، سنة 1975 . الاعتصام ، دار المعرفة ببيروت ، 1988 . الفتاوي ، مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل ، الطبعة الأولى ، تونس 1984 .

(216) الشاطبي : الموافقات ، ج 1 ص 300 - 306 . الاعتصام ، ج 1 ، ص 338 .

كالقعود عن الكسب ولزوم الربط والخروج عن المال واحتمال المشاق والمغالاة في تعظيم الشيوخ والولع بمجالس السماع مما لم يؤثر مثله عن سلف الأمة . وهكذا أخضع الشاطبي الطريق الصوفي لأحكام الشريعة محدثا الانحصار التام بينهما وإن لم يخل موقفه من نزعة تبريرية واضحة تنبئ بمدى تأثير الفقه بالتصوّف (217) .

وقد تكاثف هذا المجهود التأصيلي ، كما أشرنا ، بمناسبة ما ثار من جدال حول ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد السالك أو عدمها ، وهي مناسبة تقدّم خلالها كلّ من ابن خلدون والشاطبي وأبي البقاء الرندي (218) بفتوى تثبت ضرورة الشيخ لسلوك طريق التصوّف حماية له من الزيغ عن مبادئ الشريعة وأحكامها (219) وتواترت مجهودات التأصيل على أيدي الفقهاء خلال هذا الطور وفيما تلا من عصور ، مشرقا

(217) يقترح الشاطبي المخرج الفقهية للسلوك الصوفي المتضارب مع الشريعة . (انظر الاعتصام ، ج 1 ، ص 218 . والموافقات ، ج 2 ، ص 290 - 291 ، وهو يقول : « ولعلّك تجد مخرجا في كلّ ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم بحيث يرجع إلى الأحكام العادية بل لا يتجده إن شاء الله إلا كذلك » (الموافقات ، ج 2 ص 292) .

(218) توفي سنة 791 هـ .

(219) اهتم الشاطبي باستفتاء علماء عصره بالمغرب حول مسألة ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد وذلك حين ظهر الخلاف في هذه المسألة بين علماء الأندلس . وقد اشتهرت في آخر المائة الثانية للهجرة ثلاث فتاوى فضلا عن موقف الشاطبي القائل بضرورة الشيخ وهي فتوى ابن القباب (ت 779 هـ) وابن عباد الرندي (ت 792 هـ) وقد أورد الونشريسي هذين الفتوتين في المعيار . (المعيار المعرب ، طبعة بيروت 1981 م ج 12 ، ص 293 - 307) ، انظر أيضا : (بول نويه Paul Nwiya ، ابن عباد الرندي ، بيروت ، 1957 م القسم الخاص بالرسائل الصغرى لابن عباد) راجع كذلك :

(Khalid Masûd , Islamic Legal Philosophy , a study of Abu Ishaq Al Shatibi life and thought Pakistan , Islamabad. Islamic research Institute : 1977. P : 107).

أمّا فتوى ابن خلدون بضرورة الشيخ في " مجامدة الكشف والمجاهدة " فقد ضمّنها في كتابه " شفاء السائل " الذي يعتبر ثمرة اهتمامه بالمناظرة في هذه المسألة (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب وهو بعنوان : " الكلام في الفصل بين التناظرين وتعيين الحق من أقوالهما والصحيح من أدلتيهما " - شفاء السائل ، ص 63) راجع أيضا : (ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية ، ط. بيروت، دار الإيمان ، 1986 م ج 1 ص 147 حيث يشير إلى الخلاف بين " فقراء الأندلس " حول ضرورة الشيخ أو عدمها ، وإلى أنّ ابن خلدون قد " أفرد لهذه المسألة تأليفا ") .

ومغرباً (220) وساد مناخ من التعاطف والتمازج بين الفقه والتصوّف انخرط الفقهاء بمقتضاه في الطرق الصوفيّة ، وعرفت فيه الحياة الدّينية الإسلامية ضرباً من الاستقرار والاكتفاء والتّوازن لم يعرف الانخرام إلّا مع مشارف العصر الحديث .

موقف التّحديث

هكذا يكشف تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصّوفيّة في الإسلام عن صراع بين نظامين لاهوتين متقابلين : نظام " استشرافي " وآخر " استدنائي " (221) وهما نظام التّوحيد من جهة ونظام وحدة الوجود من جهة أخرى ، ورغم " القلعة " التي ما فتئ فقهاء السّنة ساهرين على تحصينها دفاعاً عن التّصوّر الإسلامي إزاء التّيّارات الدخيلة ، فإنّ الالتباس قد حدث بين النظامين في العقلية الإسلامية ولدى الرّأي العام الإسلامي ، وهو التباس بين الإله المفارق للكون والإله الذي هو روح الكون ، وبين التوحيد الذي هو ضدّ الشّرك والوحدة التي هي ضدّ الكثرة والتّعّدّد . وكان من السّهل الانتقال بين طرفي هذه المقابلة وتأويل أحدهما بالآخر . ولا يخفى ما يكمن وراء هذا الالتباس من تداخل بين عالمي الغيب والشهادة لاسيما على مستوى الاعتقاد الشعبي فكان الإيمان بتقديس الأولياء وبالقضاء والقدر وبحلول المقدّس في الدينوي أو انصهار الدينوي في المقدّس واستوعب نظام الطرق الصّوفيّة الحياة الدّينية والاجتماعية ،

(220) من هذه المجهودات ما اضطلع به القبلي اليمني في " العلم الشامخ " وهو من علماء القرن الحادي عشر للهجرة وقد كنّا اشرنا إليه سالفاً . (انظر الإحالة رقم 214 من هذا البحث) كما نجد اهتمامات بمائلة لدى الإمام الشوكاني (ت. 1250 هـ) وخاصة في " قطر الولي على حديث الولي " (تقديم وتحقيق) إبراهيم إبراهيم هلال - دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، 1979 .

(221) هـ . أ . جيب - H. A. Gibb . الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، تعريب جماعة من الأساتذة الجامعيين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1961 م ، ص 44 - 48 .

وقد انخرط الفقهاء بدورهم في هذا النظام بعد أن سقطوا في دائرة التقليد وأغلق باب الاجتهاد ، وتناوت مواقف العلماء عن الخوض في غمار الحياة ومواكبة قضايا العصر . وقد كان لأوضاع العسف والجهل والاستبداد التي سادت منذ غزو التتار إلى نهاية الحكم العثماني مروراً بعهد المماليك دوراً حاسماً في ترجيح الكفة لصالح التصوف في شكله الطرقي المتدهور .

واستقرت الأوضاع على هذا النحو من الانغلاق إلى مشارف العصر الحديث ، وهي أوضاع نفهم على ضوءها لماذا كانت الحركات الإصلاحية في عصر النهضة سواء منها طلائعها في القرن الثاني عشر للهجرة⁽²²²⁾ أو الحركة الوهابية أو الحركة السلفية المتلفعة حول رؤاد " المنار " أو جمعية العلماء الجزائريين أو جماعة أهل الحديث بالهند أو " حركة تجديد المنار " بأندونيسيا ، قد اضطرت في اضطلاعها بمهمة تجديد الفكر الديني إلى مواجهة الفقهاء والصوفية معاً فكانت تقوم بمهمتين متلازميتين تتمثل الأولى في تطهير الإيمان وإحياء العقيدة ومقاومة العقلية الطرقية المؤمنة بسلطة المشايخ ومعجزات الأولياء والرازحة تحت نير الاستسلام للقضاء والاعتقاد الجبري واستلاب الذات . وتتمثل الثانية في تنشيط الجدل الفقهي من جديد بمعارضة التقليد والدعوة إلى فتح باب

(222) انظر : أحمد برناز (ت 1138 هـ) : الشهب المحرقة فيمن ادعى الاجتهاد لولا انقطاعه من أهل المخرفة - طبعة دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1990 م . وكذلك محمد بن عبد الوهاب (ت 1206 هـ) : كتاب التوحيد ، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة . د ت ، وقد شرحه عبد الرحمن بن ناصر سعدي (ت 1376 هـ) في " كتاب القول السديد في مقاصد التوحيد " وقد طبع ضمن طبعة كتاب التوحيد - راجع أيضاً : صالح ابن محمد العمري الفلاني (ت 1218 هـ) في " إيقاظ همم أولى الأبصار للإقتداء بسيّد المهاجرين والأنصار وتحذيرهم عن الابتداع الشائع في القرى والأمصار من تقليد المذاهب مع الحميّة والعصبية بين فقهاء الأعصار - دار نشر الكتب الإسلامية - باكستان . 1395 هـ ، 1975 م . وكذلك : الإمام محمد بن علي الشوكاني (ت 1250 هـ) في " القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد " - طبعة دار القلم - الكويت ، 1976 م فضلاً عن سائر آثاره .

الاجتهاد وذلك بالعودة إلى الأصول وإلى سيرة السلف . وكان من نتائج هذه الدعوة الواسعة فتح الباب من جديد للجدل القديم حول قضية الوجدانية " الاستشرافية " في التصور السنّي لعقيدة التوحيد الإسلامية وما آلت إليه مواقف الصوفيّة في فهمهم لتلك الوجدانية .

ولا مرأى في أنّ المرجعيّة السلفية لمعظم هذه الحركات قد كانت تستعيز في أغلب الأحيان ، عن تأثير الغزالي الفقيه بتأثير ابن تيمية مستنيرة بمواقفه السلفية بصفته خصما عنيدا لفقهاء القرون الوسطى وللمواقف التي ابتدعها الصوفيّة . فلقد تصدّى هذا الفقيه لمعالجة نفس القضايا التي تصدّت لمعالجتها « السلفية الجديدة » في هذا المجال وإن اختلفت الحظوظ باختلاف الأوضاع والملابسات بالنسبة إلى كلّ منهما فاختلّفت تبعاً لذلك طبيعة النتائج . ولعلّ من أهم وجوه هذا الاختلاف أمران أساسيان : أولهما أنّ محاولة ابن تيمية رغم ما اتّسمت به حملته على كلّ من الصوفيّة والفقهاء من عنف لم تكن كفيلة وحدها بتغيير المسار الذي اتّخذته الفكر الديني في وقت تضافرت فيه كل العوامل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة على التدرّج بهذا الفكر نحو مصيره المحتوم . فلننّ عزّز ابن تيمية مؤقتاً بسلفيته جانب السنّة فإنّ موقفه لم يحل فيما بعد دون سيرورة الفكر والممارسة الفقهية والصوفيّة نحو التحجّر والجمود والسلبية . بينما صادفت " السلفية الجديدة " في أهم أطوارها عوامل حضارية مغايرة تحت تأثير العلاقات الجديدة بين الشرق والغرب بما أتاح للأطروحة نفسها أن تجد نصيراً ومؤازراً لها من أوضاع العصر الماديّة . وثانيهما أنّ السلفيين الجدد خلافاً لسابقيهم من القدامى قد صادفوا لمحاولتهم سنداً ثانياً وهو الموقف الذي تبنّاه العقلانيّون أرباب الفكر العلماني والمتأثرون بالثقافة الأوروبيّة الحديثة ، إذ وقفوا هم الآخرون بآرائهم العلمانية والتحرّرية في وجه التقليد والجمود والعقليّة الخرافية والاستلاب الفكري .

توفيق بن عامر

